

て、ゲシル・ボグドは、老翁の小屋へ戻つて来て、強い青牡馬に乗つて、甲冑に身をよろつて北西に進んだ。北西には三百六十のマンガタイが住んでゐたが、それらの中最も大きいのは、ダンヂン・シャラ・マンガタイ (Dandin Shara Mangathai) で、七十三の頭を持つてゐた。

ゲシル・ボグドは、其馬と甲冑とを一個の燧石に變へ、燧石をポケットに入れ、弱々しい一人の老翁となつて、マンガタイらの小屋へ行つた。

マンガタイの首領の云ふには、「御馳走は獨手に湧いて来る。俺は今まで食事をせずにあつた。どれ、此奴を御馳走にしようかな。」

「何、私が貴方の爲めに御馳走なんてすつて？ 私は老人です、塗師です。何か私に仕事を授けて下さい」とゲシル・ボグドが云つた。

「ぢや、俺の小屋ユルタの中を塗れ」と、マンガタイが云つた。

老翁は塗り始めた。塗りながら云ふには、「黒駒の人を榮えしめよ、マンガタイらを滅ぼさしめよ。」

「何を云つてゐるのだ？」と、マンガタイが聞くと、ゲシル・ボグドは答へて云

つた、「えい、三百六十のマンガタイらを榮えしめよ、黒駒の人を滅ぼさしめよ」と云つたのです。」

ゲシル・ボグドは色を塗る代りに、小屋の内側を鐵張りにした。そして内側が濟むと外側に出て、外側を鐵張りにした上、煙出しの穴に上つて云つた。

「十三の靈呪よ、此小屋ユルタに横たはれ。二十三の鐵籬たがよ、此小屋を繞れ。三百六十のマンガタイらよ、滅びよ。黒駒の人よ、榮えよ。」

「お前は何を呟いてるのだ？」と、マンガタイの首領が尋ねると、「私は云つてゐます——十三の靈呪よ、此小屋に降り來れ。二十三の鐵の籬よ、此小屋を繞れ。三百六十のマンガタイらをして、小屋の中に滅びしめよ。」

マンガタイらは靈呪の重みで、地の中へもぐり込むやうに感じたけれど、鐵の家から免れることが出来なかつた。

小屋は全く沈んで、間もなく煙出しが地面と平になつた。マンガタイの首領は、穴から其頭の一つを出したので、ゲシルは祖父であるエセゲ・マランから授かつた七十ブード(一ブードは我四貫三百六十八匁一分三厘)の槌を以て手



強く打つて、それを砕いた。そこで、彼れはブルカン(Burikan)に向つて、小屋を看守つて逃げ出さうとするどんなマンガタイをも槌で砕くやう鐵の勇士を遣はされんことを請うた。かうして、マンガタイ、即ち此世界より先きの世界に住んでゐた悪神は全く滅ぼされてしまつた。』

これだけを見ると、此説話は天孫降臨説話と些の類似を有つてゐないやうに思はれる。マンガタイらは即ち『荒ぶる國の神ども』であつて、それらが跳梁する爲めに起る禍を除くべく、天上會議が開かれて、クルムステンゲリの神助によつて、エセゲ・マランの孫であるゲシル・ボグドが此土に降ることになつたのである。クルムステンゲリ(Qurnus Tengeri)はタカミムスビの神に類し、エセゲ・マラン(Esege Malan)はアマテラス大御神の位置、ゲシル・ボグドはホノニギの命の位置に似て居る。ゲシル・ボグドが天上から下界の有様を眺めて、長い間容易に天降らうとしなかつたことなども、天孫降臨前の高天原の有様とよく似てゐるやうに思はれる。

此外海幸山幸交換説話の如きは、インドネジャに同一の説話があり、兎が鰐

を欺いた説話もインドネジャの間に見出されるといふ風に、日本の説話は非常に古い時代に、北から、西から、南から、移住して來た民衆と共に此群島に輸入せられて來たもので、多少の地方化は受けたであらうけれど、大體に於いては原型を失はずに保存されてゐるものであることを私達に想像せしめる。次に今一つ羽衣説話の例を引かう。

### 第三節 羽衣説話

羽衣説話は、神話學者によつて鳥女説話(Bird-maiden myth)若しくは白鳥處女説話(Swan-maiden myth)と呼ばれる説話の一型式で、世界中に一番廣く分布し、且つ筋の一番美しい物語である。

我邦でいへば、あの謠曲で名高い『羽衣』は、此説話に屬するもので、其筋は漁師の白龍が三保の松原で舟を乗り捨て、浦の景色を眺めてゐると、虚空に花降り、音楽聞え、靈香があたりに薫るので、これは徒事ではないと思つて、ふと目を上げると、傍の松に美しい衣が懸つてゐる。持ち歸つて家寶にする積り



て、こつそり取ると、『それは私のものです、どうなさるお積りですか』と天女が聞くので、『今、こゝで拾つたから、家へ持ち歸らうと思つてゐます』と答へると、『それは天人の羽衣で、たやすく人間に渡される代物ではありません、元の通りにして置いて下さい』と天女がいふ。漁師の方では段々ほしくなる、返せ返さぬで、しばらくの間押問答をしたが、羽衣がなければ天女は昇天することが出来ない。故郷戀しさに涙を流す様のいぢらしさに、白龍は心を翻して羽衣を返すと、天女はお禮の心から、天人の舞を一さし舞つて、浦風に羽衣を靡かせつゝ、富士や愛鷹の姿もかすかに、天つ御空の霞に紛れて飛び去つたといふのである。しかし、これは本來の形とは大分異つて居り、藝術家の手でうんと淨化が施されてゐる。

然らば本來型はどんなものかといふと、『風土記』に神女が天降つて、羽衣を松が枝にかけて曝してゐたのを漁師が見てそつと取つて見ると無上の輕さ、柔かさ。これが所謂『六銖の衣』でもあらうと、神女がいくら返してくれといつても返さない、返してくれなければ空へは歸れない。已むなく漁師の妻に

なつたが、やがて羽衣を取り返し、雲に乗つて飛び去つたので、漁師も後を追うて登仙したといふ話が載つて居る。

ところが此説話は三保の松原に限つた譯てはなく、『古風土記』を見ると、近江にも丹後にも類似の説話がある。近江の方は、伊香の入江で、八人の天女が白鳥になつて天から飛び下り、湖水で水を浴びてゐると、イカトミといふ男がそれを見出し、白犬を放つて羽衣を盗ませた。其羽衣は一番下の妹のもので、姉達は沐浴が済んでから、それぞれ羽衣を着て天上へ歸つたが、妹は羽衣がないので飛べず、イカトミの妻になつて四人の子供を儲けた。男兒の兄弟はオミシル、ナシトミ、女兒の姉妹はイセリヒメ、ナセリヒメ、それらが伊香連の先祖となつたが、さて天女は其後羽衣を捜し出して、天へ昇つてしまつたので、イカトミは獨りで淋しく暮らしたといふ筋である。

丹後の方は、比治山の頂の眞井といふ泉で八人の天女が沐浴してゐたが、そこへ來合はせたワナサ翁とワナサ媼とが、一人の衣裳を窃かに盗み取つて匿した。沐浴が終つて七人の天女は昇天したが、一人は出來ずに水中に隠れて



ゐた。翁夫婦がそれを説きつけて養女にして、十五六年間も一所に住んでゐた。此天女は旨い酒を作ることを知つてゐる、一杯飲めば萬病悉く癒えるといふので、彼方からも此方からも分けて貰ひたいと申し出る者が多く、従つて翁媪の家は富み榮えたが、或日老夫婦は天女に向ひ、「お前は私達の子ではな

い、たゞ一時假りに同居さして置いたゞけだから、早く出て往つて貰ひたい」といつた。天女はあまりのつれなさに、「私から願つて來たのではなく、あなた方の仰せに従つて參つたのです」と、異議を挾んで見たが、薄情な老夫婦の心は納まらず、天女は泣く／＼家を出て、槻の木を背によ／＼と泣き悲んだので、そこを哭木の村といひ、舟木の里で心が稍々落着いたから、そこを奈具の村といつた、奈具社は此天女を祭つたものであるといふ筋である。

此外『常陸風土記』の白鳥里の話、『袖中抄』に出てゐる弓が白鳥になつて飛んだ話、『豊後風土記』の餅が白鳥に化した話、『海道記』に出てゐる有度濱の天人の舞の話、『富士山記』に現はれてゐる富士山上の天人の舞の話、乃至は『富士縁起』の竹取翁及びかぐや姫についての話は、いづれも羽衣説話の斷片と

考へられる。

ずつと以前には、かうした物語を實際の出來事と思ひ、三保の松原には天女が羽衣をかけたといふ羽衣松まであらはれたが、近代になつて、同じ話が支那にもあり、印度にもあるから、印度から支那を通して日本へ入つて來た物語であるといふ風の意見が出て來た。然るに、輓近神話學が興つて、世界神話の比較研究が盛んに行はれるやうになつた結果、此羽衣説話は世界的のもので、日本支那、印度ばかりにあるのではないといふことが知れるやうになつた。

沖繩縣に残つてゐる羽衣説話は、『銘刈子』といふ芝居に組み立てられてゐる。其筋は井戸の中が光つてゐるので、或農夫が近寄つて見ると、天女が水を浴びてゐる、傍の松には不思議な衣が懸つてゐるので、それを盗み取つて結婚を迫り、遂に同棲して男女二人の子を擧げたが、子供の歌ふ子守唄で羽衣の所在が分り、それを着けて天上へ飛び去つた。子供は王さんに迎へられて高位高官に上り、其血液が王族の中に傳はつてゐるといふのである。

朝鮮にも矢張り羽衣説話があり、それはどこでも實際あつたことのやう



に物語られてゐるが、威鏡北道へゆくと、それが長白山上の湖水の出來事になつてゐる。——昔昔、大昔、一人の獨身者の樵夫が、毎日〱山に入つて木を伐つてゐた。家には母親が布を織りながら留守をしてゐた。或日、樵夫が山に行くと、彼方から鹿が逃げて來て、『どうぞお助け下さい、今狩人が追つかけて來ます』といふので、木の繁みへ匿して、危いところを助けてやつた。と、鹿がいふには、『私は此山の主だ。お前さんの御恩は忘れられない。どんなお禮でもするから望みをいひなさい』と、樵夫が女房がほしいといふと、『それはお易いことだ、此山の上の湖水に行つて御覽なさい、天女達が羽衣を脱いで水を浴びてゐるから、其中の一つを隠して置くと、その持主がお前さんに近寄つて來て、羽衣を返せといふから、返さないで家に連れて歸り、女房にするがよい。子供が四人出來るまでは、決して羽衣を見せてはいけません』と、鹿が教へた。教へられたまゝに樵夫が湖水へ行くと、果して山の主の言葉の通り、て、そつと一人の天女の羽衣を匿して置いたら、水浴びが済んで他の天女達が空へ歸つても、羽衣を匿された天女は歸ることが出來ず、遂に口説かれて樵夫

の妻になり、二人の間には三人の子供が生れた。て、樵夫も油斷してうつかり羽衣の所在を話したら、女房は早速それを着て、元の天女の姿になり、天井を破つて天上へ飛び去つた。二人の子供は兩腕に抱へ、一人の子供は股倉に挟んで連れて行つた。山の主が四人の子供を産むまでは、羽衣の所在を教へてはならないといつたのは、今一人子供が多ければ伴れてゆくことが出來ないからである。朝鮮の羽衣説話はこれから更に展開して、樵夫が天上に妻を訪ね、そこで長らく平和の生活を送つたが、或日ふと故郷戀しさに家に歸り、天女が吳々も云ひ聞かした馬から下りてはならぬといふ禁を破つて、再び昇天する自由を失つたといふ筋で、後の半分は浦島傳説とよく似て居る。

これに似た筋の説話は、アイヌの間にもあり、ずつと北の方のチュクチ族、レナ河の流域に住んでゐるヤクト族、バイカル湖畔に住んでゐる蒙古族、イエニッセイ流域のサモイェッド族、南スマランドのフィン族、大ロシヤ、ボメラニヤ、ポーランド、ラブランドにもずつと分布してゐて、日本からロシヤまで續いてゐる。これを私は日本・シベリヤ・ロシヤ線分布と名づける。



またラブランドからスエーデンを経てスコットランドに至る線上にも、同様な物語が分布して居り、シエトランド諸島、スダランドシヤなどにも、羽衣傳説と瓜二つの話が残つてゐる。之を私は北海沿岸線分布と名づける。

次ぎにホンガリヤに住んでゐるマジヤル族を初め、クロアチヤ、トランシルヴァニア、ドイツ、ギリシヤ、フランス、イスパニヤ、ブルガリヤなどにも、同一型式のものが分布してゐるから、それを私は地中海沿岸線分布と名づける。此線の、ギリシヤには羽衣傳説が残つてゐないが、其存在は跡づけるとが出来る。

眼を轉じて南西アジアを見ると、アジャトルコからペルシヤにかけて住んでゐるクルド族を初め、ペルシヤ、メソポタミヤ、印度、ビルマ地方にも分布してゐる。「アラビヤン・ナイト」に出て来るバストラのハサンの物語は有名なものであり、古代印度の叙事詩『マハーバーラタ』に出て来るサンタス王が恆河の精である少女と戀に落ちた話や、ブルーラヴァスとウルヴァシの話や、或點に於いて羽衣傳説に似て居る。私はこれを南西アジア・印度線分布と名づける。

太平洋中にも此傳説は分布して居り、セレベス島、ハルマヘラ島、ジャヴァ島、ニュー・ヘブライドなどにも此物語が見出される。これを私は太平洋諸島線分布と名づける。

最後に南北兩米大陸を見ると、ギヤナ族、バッサマクオツヂイ族、アルゴンキン族、エスキモー族の間に分布してゐるから、それを兩米大陸線分布と名づける。

私の寡聞かも知れないが、オーストラリヤ大陸には、羽衣傳説が存在してゐないといふことである。と、濠洲大陸を除く外は、世界中どこにも此傳説が分布してゐる譯であるが、何故さうした廣い分布を有つてゐるかについて、學者の間に二つの説がある。第一は人心作用同傳説で、人類の意識が同一の進歩の段階にあれば、同化した作用を起すから、同じやうな傳説があらてもこちらでも起る筈だと説明するものである。然るに第二の神話傳播説では、人心作用同傳説では解けないほどの類似が見出されるから、それらは一つの起原地から他の場所に擴がつて往つたものと見なければならぬと主張するもの



である。今日進歩した考へを有つてゐる人々は、皆後者に賛意を表はして、傳播説を採用してゐるやうである。日本の羽衣説話なども、ロシヤ・シベリヤ線を通して輸入されたやうで、日本は寧ろ其線の支線で、幹線は北アメリカへ延びてゐると思はれる。濠洲に此説話がなく、米洲に存在してゐるところから觀ると、オーストラリヤ土人が濠洲大陸に移つた頃よりも後、黄色の蒙古人種が米洲大陸に入つた前に、此説話が世界のどこかで作られて、非常に廣い分布を見たのだと結論することが出来る。其時間時代は明瞭でないが、文化時代ならば新石器時代初期といふことが出来る。多分今から一萬年ぐらゐ前と考へればよいであらう。

私は羽衣説話の統計的研究を試み、世界中の四十三例についてパーセントを求めた結果、人間の男性と結婚した女性は、動物が九五・三五〇パーセント、動物以外が四・六五〇パーセントであり、動物の中では鳥が五一・一七二パーセント、鳥の聯想を伴ふ人が三四・八九〇パーセントであるから、結局此説話は鳥類と人類との結合を主題とした物語で、トテム時代の社會生活が反映さ

たれものと觀て差支へない。研究の結果、此物語の原型式(Proto-type)ともいふべきものを、私は次ぎの如く假定した。

- 一、白鳥が羽衣を取つて天女、即ち人間の女性になり、水浴をする。
- 二、人間の男性、主として狩人或は漁師が羽衣を盗み匿して、天女に結婚を迫る。
- 三、結婚後、若干の子女を擧げる。
- 四、子供を産んだ後、夫婦間に破綻を生じて、天女は昇天する。
- 五、破綻の原因は、結婚の原因であるところの匿された羽衣を發見することである。

以上の五箇條が羽衣説話の本來の形であるが、神話の法則に従うて、それが種々に變化し、遂に今日のやうな分布、差異を見るに到つたものである。羽衣説話は世界の説話中에서도興味の深いものなので、私は既に詳細な論述を試みてゐるから、若し讀者諸君にして其詳細を知らうと思はれるならば、それを參照せられたら<sup>五</sup>。



## 第四節 結 言

神話の研究は古代生活を知る上に極めて重要で、研究法も近頃一段と進歩し、史學としての神話學的立場から神話を觀て、古代民衆の精神生活をそれから引き出さうとするものが多くなつて來た。神話は理窟で説くべきものでもなく、また雲を掴むやうな夢物語でもなく、進歩と向上とにあくがれて、自己達を理想境に導かうとした私達人類の祖先の精神的努力の反映と見るべきものである。私達は一くさりの羽衣説話からさへ、どんな記録も記録してゐない古代史上の一大事實を還元してゐることが出来る。

さほどに神話は古代民族史の研究に役立つもので、それが爲めに從來闡明せられなかつたことが段々分明になつて來た。社會生活の如く、時と共に消えていつて、どんな痕跡をも地下に残さないところの現象の立證は、これを主として神話に求めなくてはならない。こゝでは單に文化連續の一證據として神話を取扱つたゞけであるが、社會學的考察の材料としてこれを取扱ふこ

とは一層興味もあり、有益でもあるやうに思はれる。しかし、ほんの一二例を擧げるだけでも、日本民衆の歴史以前の生活が、決して小膽な後代人の臆測してゐるやうに、此孤島に極限されてゐたものでなく、直接に、また間接に、地球上の各地と連絡を有ち、世界の各人種と關係のあつたことを十分に知らしめる。文化移動や人種移動の路線を知る點からいつても、神話の私達を示唆するところは鮮少でない。

- (一) 西村眞次、大和時代、五一頁以下。
- (二) Jerem'ah Curtin, *A Journey in Southern Siberia*, p. 130—133.
- (三) Shinji Nishimura, *The Manashi-Katana*, pp. 12, 13.
- (四) 西村眞次、神話學概論、四〇三—四五九頁。
- (五) 同書、三〇〇—四〇二頁。



## 第九章 記紀の土俗學的諸問題

## 第一節 序 說

『古事記』、『風土記』、『日本書紀』、『古語拾遺』及び『祝詞』については、汗牛充棟も嘗ならざる研究の成果が古今に互つて發表されてゐるが、今日から觀ればいかにも食ひ足らないものばかりである。在來の研究は主として日本だけてそれらを解釋しようとし、稍々進んだものでも、朝鮮、支那ぐらゐに比較し、或は支那の文獻を通して漢北や印度などに比較しようとしたぐらゐのものである。然るに最近科學の進歩と共に、世界はもろくの方面から研究せられて、どんな隅々にも暗い影がないまでに照射されて來たから、我邦とどこことを比較しようにも其資料に不足を感じるやうなことはない。即ち今日はこれらの豊富な新資料を以て、記紀其他の古文獻の新研究に取掛るべき時代なのである。

である。

しかし、其研究方法は色々あり、廣汎な科學のどの方面から手をつけてよいかはちよつと問題である。史學の側から、神話學の側から、土俗學の側から、考古學の側から、言語學の側から、其他いろんな側から記紀を取り扱ふことが出来るが、結局私達の常套語を用ひれば、さうした研究はこれを引括めて、人類學的方法であるといふ。しかし、人類學といふ語は甚だ意義が廣いので、詳しく説明すれば、それをいくつかの部門に分けなければならぬ。即ち技術、言語、社會、宗教などの部門に分けることも出来るが、さうした分科的研究は容易なことではない。分析的に觀るにしても、綜合的に觀るにしても、人類學的の考察は、結局、進化論的思想の磅礴した雰圍氣の中に、人類の昂揚の過程を跡づけようとするもので、これを我邦の記紀研究に應用すれば、所詮古代日本人の進化過程を知らうとすることになるのである。人類學的に記紀を觀る時、そこにはいくつもの問題が湧いて來る。私は今それらの中土俗學的主題について、思ひ出るまゝに述べて見ることにする。固よりラフなものであるが、



それらは他日補正されることもあらう。

## 第二節 神系は人種の反映

『古事記』を繙いて見ると、神々は天に屬するものと、地に屬するものとあり従つて其後裔であるところの人々にも天地兩様の系統があり、或は兩系統の混淆である場合も見出される。それらは少くとも神の社會に於ける人種的姿相であつて、それは人間社會の人種的姿相を反映してゐるものと見てよいのである。

歴史家は屢々天孫派、出雲派などの語を用ひて、かうした神話的表現を歴史的表現に更めようとするが、果して然らばいづれが先住民であり、いづれが侵入者であるか。一般に出雲派について天孫派が來たやうに説かれてゐるが、神話からいへば兩者の間に先後はなく、むしろ主體は天孫派であり、天孫派が先行してゐるやうである。天孫派の神々と出雲派の神々は、神譜からいへば同系であつて異系ではないが、それは本來同系であつたかどうか、異系のもの

が同系化されたのではなからうか、シンクレチズムで解釋すべきものではなからうか、テオガミイで解釋すべきものではなからうか。人を産んだところの天つ神と、國を造つたところの國つ神とは、神話學的には一つに見られないのではなからうか。前者は信仰上の取扱ひをなし、後者は歴史上の取扱ひをしなければならぬのではあるまいか。

更に進んでクマソヤ、ツチグモヤ、クズヤ、エミシヤ、キビカヤ、ハヤトヤ、それらはどうした人種的地位を人類學的に占めてゐるものであらうか。それらは一人種であるか、或は數人種であるか。一民族中の部族に過ぎないのであらうか、はたまた全然血液を異にした種族なのであらうか。

これらの諸問題に答へるのは容易のことではないが、しかし、神話學的、人種學的、言語學的、土俗學的、考古學的に精細な考察を経たならば、霞の彼方に山を望む程度の認識は成り立つて來るに相違ない。たゞ神話史實論的に、記紀の記載を直ちに歴史的事實であると速断して、他の深い考察を経るとなしに立論する在來の史家の態度は斷乎として斥けなければならぬ。



若し言語學的側面からちよつとした考察を加へるならば、天神地祇の名稱は大方日本語で説けるからして、それらを同種の見なければなるまい。又クマソやエゾやハマトやクズや、其語尾をなしてゐるところのソ、ゾ、ト、ズはヒトの語尾であるトが to do tho zo so といふ風に變化したものと見られて、これまた同種の見られないこともない。異種の見れば見られぬこともないと同時に、同種の見れば見られぬこともないものを、私達は最後にどう解決すればよいか。それは科學の各側から考察した結果を綜合して、人種的結論をレコンストラクトするより外に道はない。たゞ言語だけで考へたり、神話だけで考へたりしてはならぬのである。

### 第三節 呪的宗教上の問題

#### (一) 總説

記紀に現はれてゐる土俗學的要素は、これをいくつにも分けることが出来るけれど、先づ私の一番よいと思ふ分け方は、呪的宗教的 (Magico-religious) 神話

的 (Mythic) 民俗的 (Folkloric) の三つである。こゝては其中主として呪的宗教的要素について述べ、いづらか神話的、民俗的の二つにも觸れて見ることにしよう。

記紀に現はれてゐる土俗學的位地は、ロード・エーヴリーの所謂『前宗教』 ("Pre-religion") である。彼れが前宗教の中に包含させたところの題目は四つで、次ぎの如くに説明されてゐる。<sup>(1)</sup>

- 一、 未來を豫見しようとする企圖、即ちト、占 (Divination)
- 二、 自然を制馭しようとする企圖、即ち呪術 (Magic)
- 三、 神或は小精靈を征服しようとする企圖。
- 四、 男女が惡靈と聯合して、惡目的を達しようとする企圖、即ち魔法 (Witchcraft)

しかし、これらの中、第三は第二と似たもので、第二の進化してゆく途上にあるもの、即ち過渡的のもの、第四もまた矢張り第二に入れてよいとすれば、エーヴリーの前宗教は、嚴密にはトと呪とに歸してしまふ。かうした分類法から



『古事記』や『日本書紀』やを見たら、どんな問題が起つて來るであらう。原始人の呪的宗教的言動は、果してこれらの二つで盡きてゐるだらうか、従つて記紀のそれらは悉くこれらの二つに歸入せしめることが出来るだらうか。

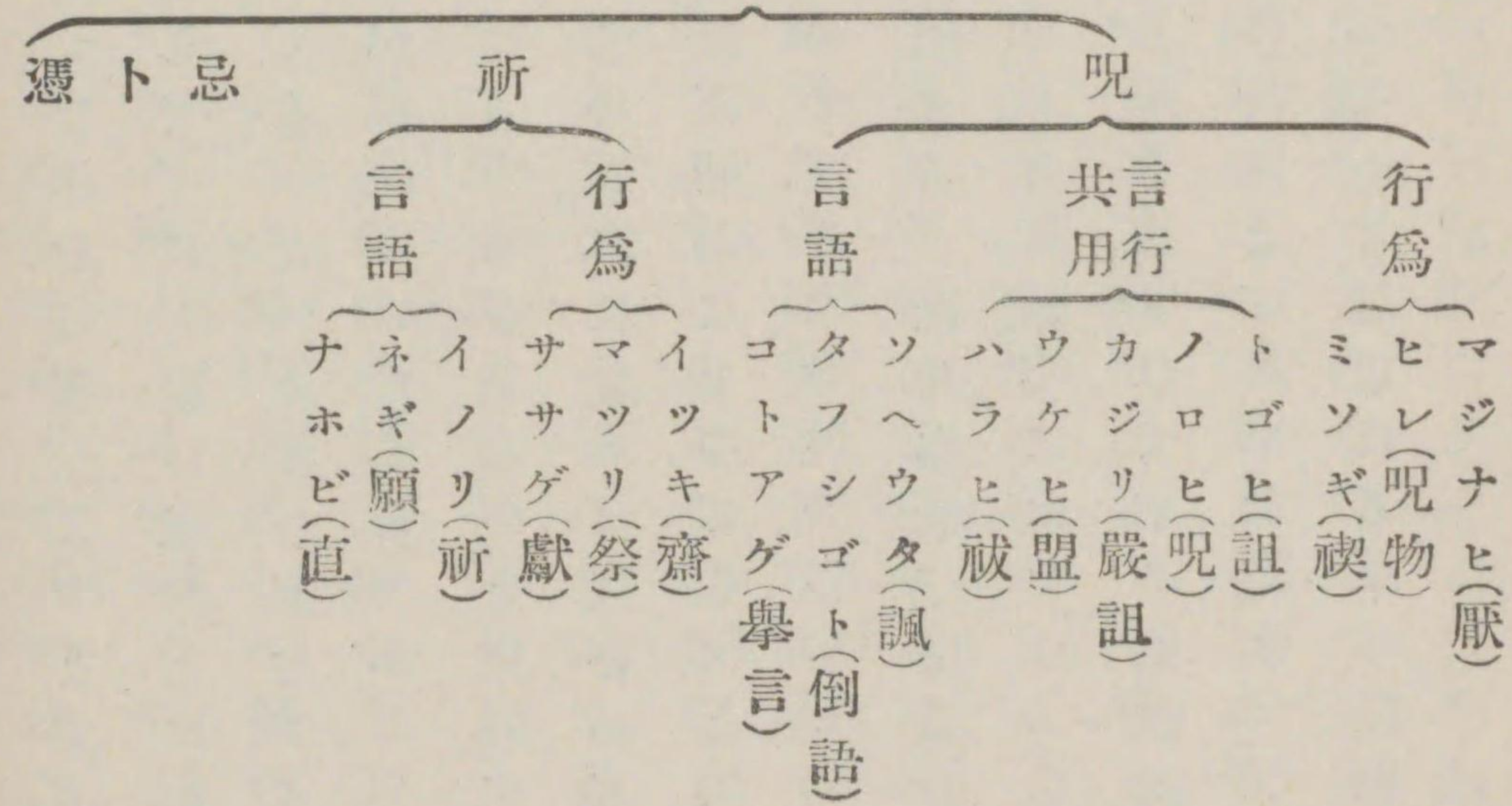
かうした問題について、比較的周到な考察を加へたのは伴信友で、其結果は二三の論文となつて全集に採用されてゐる。今、それを基礎として増補し、記紀等の呪的宗教的要素を分類して見ると、呪忌、卜、憑、祈の五つに分けることが出来る。信友の取扱つたのは呪と卜とが主であり、私はそれに忌と憑と祈とを加へて五要素を計へようと思ふのである。これらの發生、成長の段階、順序は果してどんなであらうか。一般に呪的宗教的文化的發生については二つの説がある。其一つは層位説 (Stratification Theory) であつて、他は等時説 (Synchronization Theory) である。前者は初め人間の力が自然を征服することが出来ると思つた時代、即ちマジック時代を通して、後には人間の力がとてもなし遂げられぬものがあるのは、人間よりも強いものがあるのであると考へた時代、即ち宗教時代に入つたと説くもので、發達の層位を認める考へ方である。然

るに後者は人間の力で自然を征服しようとする努力と、人間よりも強いものに思ふところを達成してくれと頼む思想とは、初めから相並んであつたもので、先後して出來たのではないといふ考へ方をする。此いづれが正しいか。記紀ではさうした問題が解けないであらうか。

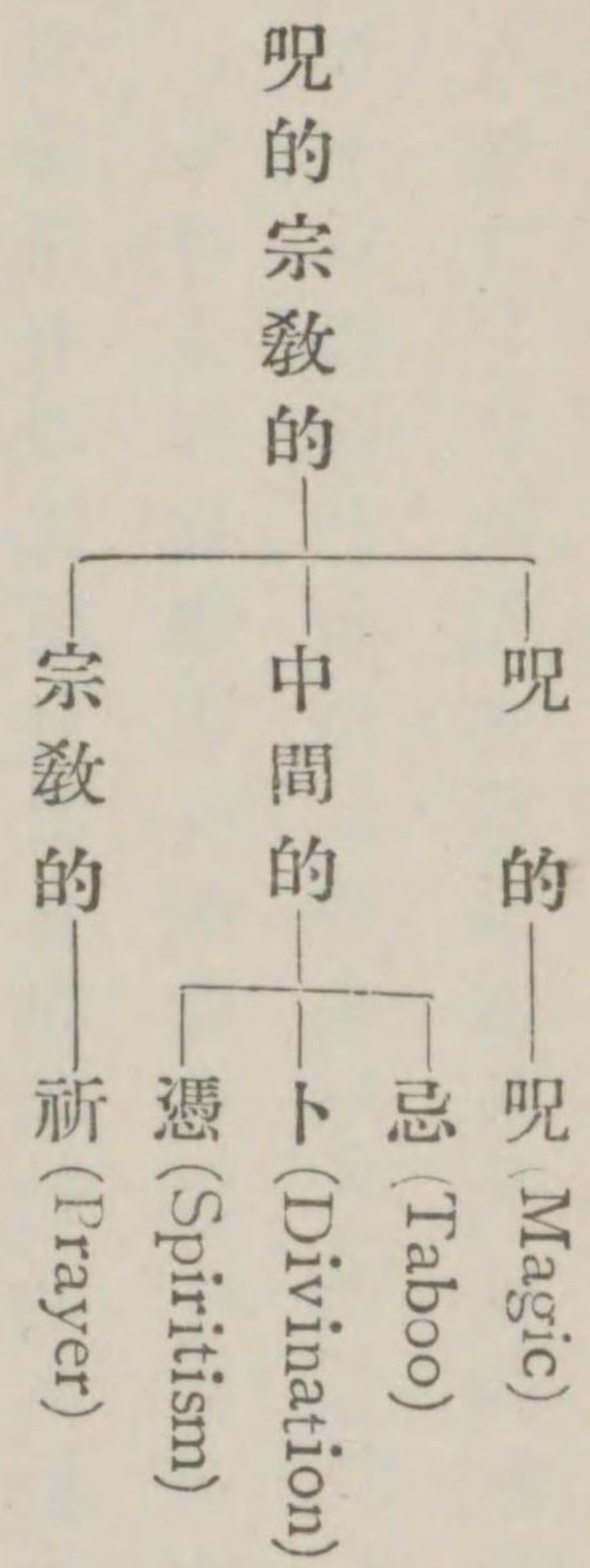
私は今のところではどちらを正しいと批判するだけの資料をまだ有つてゐないが、ジエームスらの言葉に従へば、現存のどんな野蠻民衆にも決して無宗教的のものはなく、最原始的なものでも呪と同時に祈を有つてゐるといふから、等時説を認めないまでも、兩者が併存してゐるといふ共存説 (Co-existence Theory) を唱へるとは出来る。此共存説で記紀を見ると、次々に現はれて來る土俗學的物語がびつたりと其範疇にはまつてしまふやうに思はれる。否、少くとも記紀の物語から引き出されて來る宗教的言行は、呪的であると同時に宗教的であるが故に、等時説とは異つた意味で、呪的宗教的 (Magico-religious) とすふ語を用ひても差支へないと思はれる。今、記紀に現はれてゐる呪的宗教的要素を擧げて見ると、



呪的宗教的要素



とすることが出来る。此中、忌、ト、憑の三つは表示を見合はせたが、それらは



のやうな關係にあつて、各々は相繫はつてゐるものである。これらについて一々述べてゐては長くなるから省略するとして、かうした要素はどこの國、どこの民衆の呪的宗教的言行の中に含まれてゐるであらうか。神道はシャマニズムと類似して居り、従つて原始神道と朝鮮原始宗教とは類似して居り、朝鮮原始宗教は他のツングース族を初め、シベリヤの新アジャ族のそれとの間に近密の關係を有つてゐるが、それは人種的理由によるものであるか、文化的理由によるものであるか、或はそれらの双方の理由によるものであるか、假りに神道をシャマニズムと同一系統のものとして、シャマニズムは他の民衆の原始宗教と、どうした關係の上に立つてゐるであらうか。



## (二) ト 占

今、これらの問題の中から一つト占を選んで論じて見たい。記紀に現はれて來るト占は色々あるが、正トといはれてゐるのは鹿の肩胛骨を焼いて其裂け目で神意を知らうとするものである、それをウラナヒと古代語でいつた。ウラは『心』を意味する古代語であるから、それに基づいた語であらうと一般には考へられてゐるが、果してそれでよからうか。私はツングース語の『馴鹿』を意味するウラといふ語が語根になり、それに動詞語尾ナヒを結びつけて、ウラナヒといふ語が出来たと思つてゐる。ウラナヒはかるが故に、本來の意味のまゝに譯したら『鹿する』といふほどの意である。

さて、此鹿トの位地を明らかにしようと思はゞ、世界のト占法がどんな風に分布してゐるかを知らねばならない。それを一々廣く探すことは煩はしいから、こゝでは假りにロード・エーヴリイによつて記して見ることにする。<sup>(五)</sup>

(a) ニュー・ジイランドでは、戦争に出かける前に、土人は動くもすれば杖を二列に地上に立てる。其一本は味方を現はし、他の一本は敵を現はすもので

ある。若しも風が敵の杖を後に倒したら、敵は破れるだらうし、前に倒したら勝つてあらう。故に後者の場合には出陣が見合はされる。味方の杖の場合にあつても、同様の規準が應用せられる。

(b) スールー族の兵士が戦に赴く場合には、其妻らは小屋の壁に自分達の編んだ葦蓆をかける、そして其蓆の影が壁に投げられてゐる間は、良人達が安全であると信じてゐる。しかし、若しも影が映らなくなると、悲しい出来事があつたと考へる。

(c) 西部雲南に於ける一例をアンデルズンは報告してゐる。三人の男がカキイェン (Kakyen) 山に入つたが、それらの家族に達した報告によると、彼等の中の一人が死んだといふ。そこで老婆達は、其噂が眞實であるか、また死んだのはどの男であるかを知らうとして、生棉の三片を三人の男のそれ々の代りとして、其各々を針の目どに通し、どれにも男の名前と特別の記號とをつけ、さて針を徐ろに水面に投ずると、初めの中、針は棉の浮きて沈まずにゐる。そして棉が濡れて沈むのには可也に時間がかゝるが、一番初めに沈まうとし



た針を代りとしてゐる男が不幸だといふことを示すものと判断する。

(d) 殆んど全くこれと同一の考へが、スコットランドの西部高地に發見せられる。即ち人魚が漁師にあらはれて、三本の木になる種子を與へる。其木は運命の記號で、息子の一人が死ぬと、一本の木が枯れると信ぜられてゐる。

(e) 北アメリカのショーニース族の豫言者がタンナアに報告したところに據ると、小屋の中の火は生命と密接の關係を有つて居る。それだから火を小屋の外に出してはならぬ。夏でも冬でも、夜でも晝でも、嵐の時でも風の時でも、人體の中にある生命と小屋の中にある火とは同じものだといふことを忘れてはならない。若しも自分のところの火を消したら、其瞬間に自分の生命はないものと心得なくてはならないと。

(f) チエロキイ族の卜占について、ホイップルの記述するところに従ふと、魂は非常に古い物だといはれる畸形の壺を取上げ、其中に水を満たした後、黒い物を入れて、それが一言で右から左へ、上から下へ移つてゆくやうにする。さて危険の有無と敵人の遠近とを窺ふと、彼れの小刀の先きから魅力のある

礦物が飛び出して、彼れが愈々戦争か平和かを語り始めると、それは前方に轉じて黒い物にかぢりつき、遂に全く水から揚げられてしまふ。魂は、と豫兆を判断して、人々に黒い物が揚るのは平和で、敵の近くない證據だと教へる。

(g) 西アフ리카では、土人は堅果でトヒをする。初め土人はあてずっぽうに堅果を取り上げ、それを地に落して後何事かを告げ、奇數か偶數かて其答へを求めらる。

(h) またエグバの黒人は十六個の子安貝を投げてトふ。若し八個が上を向き、八個が下を向いてゐたら、それは平和の前兆であるし、若し皆が上向きになつてゐたら、それも良い方である。然るに若しもすべてが地上に齒を向けてゐたら、それは戦争だと判断しなければならぬ。

(i) 大抵の人種は卜占の爲めに肩胛骨を用ひる。骨は火に炙られ、其龜裂で未來が分るといふ。同様の慣習がラップ人、蒙古人、シベリヤのツングース族、アフカニスタン人、ベゾーイン族、更には英國にも残つてゐる。龜裂の線條は勿論様々であるが、しかし、いつも現はれる主要の龜裂がある。クレムとい



ふ人の『人類文化史』の中にカルマツク族の肩卜の圖が載せてあり、それには様々の線條が現はれてゐる。

(j) ヤクトト族は手の掌の筋で、未來を豫言する。

(k) 北アメリカのチツペワイ族は、肩胛骨の上に呪的繪畫を描き、それを火に焙る。

(l) フィジイ族の間にも、様々のト占法のあることが、ウイリヤムスの『フィジイ島とフィジイ族』の中に述べてある。

以上のどれに記紀に現はれて來るト占が相當するか。少くとも正トといはれる鹿卜は前掲のi種に相當し、アジャ的のものであるのみならず、蒙古ツングース系のものであるやうに思はれる。私達日本人の祖先が主として蒙古ツングース系のものであつたことは、鹿卜の一點から見ても問題でないではないか。況んや他にいくつもの證據が上つて來れば尙更のことであるまいか。

### (三) 對馬の龜卜

然るに對馬に永く残つてゐたト占法は龜卜であり、大嘗祭に行はれるト占法も矢張り龜卜である。龜卜はツングース的でないから、分支那から來たものであらうが、それがいつ來たか、『古事記』には何故あらはれてゐないか、現はれてゐなくても昔からあつたものであるか。鹿卜の判斷規準はカルマツクなどのものと關係があるかないか、また龜卜の規準にそれが類同してゐるすまいか。

對馬の龜卜では『町定』と『火路』とが規準であり、『町定』は長五角形(大麻形或は劍先形)の龜甲の表に二つ以上を彫る。一つは圭頭の直下に三分角のものゝを彫る、これが『神町』で、其下に一つ或は一つ以上の『彫町』を彫りつける。一つの場合には『一町』といひ、五つの場合には『五町』といふ。また『火路』は古今の二様あり、古の火路は横に二線を劃し、其中央を縦の一線が貫ぬくやうにしたものである。今の火路は縦に一線を劃し、それを三つに分けて三分の一のところて左に一横線を、三分の二のところて右に一線を劃し、上を『保』、下を『吐』、左を『加身』、右を『依美』、中央を『多女』と稱した。即ち龜卜の規準はこ



これらの五つが基礎であるが、後に色々の規準がそれらに加はつて複雑になつたのである。これらの五規準を『方位大綱』といひ、それに五行、方位、氣候、人體色彩を配して次ぎのやうな表を作つた。

基礎	五行	方位	氣候	五臟	色彩
吐	水	北	冬	腎	黒
保	火	南	夏	心	赤
加身	木	東	春	肝	青
依美	金	西	秋	肺	白
多女	土	中央	土用	脾	黄

既に幾つかの灼町を作ると、相當の儀式を具へて龜甲を焼くのであるが、其時の祝詞を見ると、鹿トが龜トに變つたのは、白眞名鹿が火の偽りをしたので、太詔戸命龜津媛がそれに代つたのに基づいてゐるとある。これから觀ると、初めは鹿トであつたが、鹿が澤山得られなくなつてから、いつしか龜トに變つたのではないか。龜甲の形は所謂『劍先』であるが、これは支那の圭に似て居

り、支那の圭はアツシヤに類似のものがあつて、西方起源のものと私達に判斷せしめるが、果してさうであらうか。鹿ト、龜トの問題はなかなか興味がいだが、これらの正ト以外に、前掲各民族の諸種のト占に似たものもあつたとすれば、益々以て興味が深くなるわけである。

此外、神憑にしても、禁忌にしても、世界的比較をして見て、初めて記紀の呪的宗教的分子が歴史的的地位を明らかにされるわけであるから、それらの細かいことは他日の研究に譲らなければならぬ。

#### 第四節 産靈の崇拜

記紀に現はれてゐる神々の神話學的解釋は甚だむづかしいことであるが、私達は此點で比較的正確に日本古代民衆の精神生活を把握することが出来るのではないかと思はれる。

本居宣長を初め『古事記』の研究者は、相當に苦心して神々の名稱を分析的に解説しようとしたが、たゞ意義を解釋したゞけでは何にもならない。それ



に包含されてゐる根本的觀念の把握がなければ、古代人の精神生活が本當に分つて來ない。初めに高天原に出來た神々の御名は、抽象的觀念の具象的體現であるが故に、それらは古代日本人の哲學觀を窺ふよすがになり、宗教的信仰をほのめかす便りにもなると思はれる。

一番問題になるのは、『産靈尊』と『日本書紀』に書かれ、『古事記』では『産巢日神』となつてゐる二柱の神である。即ちタカミムスビノカミ、及びカムムスビノカミである。これらの神名は分析して見ると、ムスビといふ中心觀念の神格化であつて、それを『神』と『高』との二つに分けたものである。二つに分けた理由は、矢張り陰陽主義の思想に基づいたのであらう。ムスビとは『結』の語原で、本來は『産出』を意味してゐた。出來るところのものはすべて『ムス』で、人でも、木でも、草でも、石でも、すべて『ムス』といはれたのである。今日私達がムスコ、ムスメといふのは、生みの男、生みの女の意義を有つてゐたのである。

然らば、何故、産出がさうした風に崇拜されたか。狩獵民衆でも農業民衆で

も、若し産出の現象がなかつたならば、彼等は其生命を支へることが出來なかつたであらう。山野は草木を産出し、草木は鳥獸を生活せしめ、鳥獸は人類を生活せしめた。それ故に狩獵民衆でも産出といふには重きを置き、それを自分達人間と同じ存在のやうに考へて、それに人格を與へてムスビの神と稱へるに到つたのである。農業が起つてからは一層ムスビが崇拜され、尊敬されたであらう。草木が繁茂し、鳥獸が蕃孳するやうに、人間も繁殖することを希つて、日本古代民衆は『産めよ殖せよ』と祈つた。沖繩のオモロにも『さりば、すじやなしよれ』とあるが、其中の『す』といふのは人のことである。エビスのスクズのズと同じ語である。イザナギの命が神去られたイザナミの命を黄泉の國に訪問されて、生と死との力の争ひがおこつた時に、イザナミが『私はあなたの國の人を一日に千人づゝくびり殺してやる』といつたら、イザナギが『それでは私は一日に千五百づゝ産屋を作つてやらう』と答へたとあるのは、人口の自然増加を解釋した成因説話であるが、所詮は古代日本人の有つてゐた生々繁殖主義 (Fertilism) の反映である。



此事には別に問題がないが、タカミムスビの神が一名をタカキの神といはれたことの解釋は、まだ誰れもしてゐないやうである。私が不思議に思ふのは、何故タカミムスビはタカキ(高木の神と一致するかといふことである。私の考へてはタカミムスビの神は植物起源の神ではないかと思ふ。

レンデル・ハリスは『オリムプスの由來』に於いて、オリムプスの諸神は本來植物であり、其殿堂の所在地は僧侶の樂園であつたことを主張し、デオニススは葛から、アポロンは林檎から、アルテミスは山蓬から、アフロヂテは曼陀羅華から進化したものであるといつた。で、ハリス一派を世間では、植物園派神話學者など、冷評したが、植物物から人態神の進化した例は他にも澤山例證があるので、必ずしも全部を否定するには當らないけれど、神々の全部を植物から進化したとするのはどうであらうか。

フレーザアも矢張り植物園派の一人で、マックス・ミュラーが太陽神を見出した如くに、フレーザアは植物神を見出した。彼れの考へによると、イタリヤのネミ附近、ヂャナ・ネモレンシスの聖場は、アルバン山の麓に在つて、その

鬱林アリキヤの森に圍まれて、アリキヤの湖沼が紺碧の水を湛へてゐる。森中に一本の木があり、その附近には常に幽靈がさまよつてゐる。其幽靈は劍を抜き放つた僧侶で、嘗て其劍で前の僧侶を殺したやうに、自分もやがて自分の後に來る僧侶の爲めに殺される運命を有つてゐる。しかし、僧侶を殺し得る力は、其靈木の金枝を伐り取らなければ得られないから、ネミの僧侶は結局樹木の精靈である。樹木の精靈は各所で人や王と一致してゐるから、此場合在つても金枝に係る生命を有つたところの森の王、即ちネミの僧侶は、樹木の精靈それ自身であらねばならぬといふのがフレーザアの意見である。

フレーザアが考へたやうに、木は即ち靈であり、靈は即ち生産であるとしたならば、タカキの神がタカミムスビの神と一致するのは當り前のことではあるまいか。私はかうした理由で、タカミムスビの神の原始信仰が、樹靈崇拜に基づいてゐると思ふのである。

から見て來ると、記紀の神話組織の核心をなしてゐるものは、生々繁殖主義の思想で、それはエジプトに起つて東方に傳播した母神崇拜の名残であるや



うに見えるると云へないだらうか。さう解釋しなければウムギヒメとキサギヒメとが、死んだオホクニヌシを活かしたといふ物語の筋が解けないではないか。故高木敏雄氏は之を『カレワラ』の話と同じ筋だといつたが、筋が同じといふだけではどんな寓意の根本觀念にも觸れない。ウムギが『母貝』を意味するオモガヒの約であり、オモガヒは一般には蛤となつてゐるが、事によつたらイノカヒ或はコヤスガヒであり、それらは形が婦人の産官に似てゐるところから Giver of life として崇拜せられ、遂に大母神にまで發達したといふペアリイ式の説明をしなければ、オホクニヌシ蘇生の神話が解決がつかないではないか。かうした神話上の諸問題は、一々擧げれば限りが無いが、それを解決する根本知識については、私が最近に出版した『神話學概論』に詳説して置いたから、こゝでは細説しないことにする。

何しろ記紀を構成してゐる要素の大部分は神話であるから、神話學的解釋が一番重要な位地を占めねばならぬにも拘はらず、在來のやうに獨立起原説の支配を受け、神話傳播説を否認するやうな立場に在つては、決して正當な理解に導かれる筈はない。神話學上の大問題は、それ故に方法の問題である。區々の比較は材料さへ多く集まれば誰れにも出来るが、いくら材料が集まつて、盛り澤山にそれらを並べ立てたところで、比較をしなければどんな收穫をも得ることが出来まいではないか。そこで比較法が問題になるのである。どうした方法で比較をすれば、それから結論が得られるかといふのが、記紀研究の神話學上の最大の方法的問題である。

### 第五節 結 言

以上、私は人種の上から、呪的宗教の上から、神話の上から、記紀の問題の若干を取扱つて見たが、それらはほんの一端に觸れたゞけである。

若し文學として記紀を見たら、私はそれについて何をいはねばならぬか。私に一番大切と思はれる點は、記紀が神話であるか、敘事詩であるかといふやうなことではなく、それが本來どんな形式美を備へてゐたかといふことである。紀はしばらく置き、記は果してどんな風に讀まれたであらうか、今日私達



が讀んでゐるやうに讀まれてゐたのであらうか、若しさうとしても、書き下される前のものはもつと調子に富んだ、形式の整つたものでなかつたらうか。少くとも沖繩のオモロや我邦の神樂歌のやうな調子のものでなかつたらうか。リズムもあり、メロディもあり、ハーモニーすらあつてもつと音樂的なものでなかつたらうか。沖繩のオモロや、アイヌのユーカラのやうであつてこそ、長い時の経過に耐へて、神話が語り傳へられて來たのであるとすれば、私達はどうかして原始的形態を遡求しなければならぬではないか。

言語上の問題は更に多くあるであらう。坪井博士のやうに南方語で日本語を説かうとするものもあり、またウラルアルタイク語で説かうとするものもあり、日本語原の問題は尙ほ未解決であると思はれるが、記紀は日本語で書いた最古の典籍であるとすれば、これらによつて此問題も解決せられなければならぬではないか。記の記者すらもはや分らなくなつてゐた古代日本語の祖語を、私達はどこに求めようとするであらうか。何故、構成の全然一致してゐる朝鮮語を、日本語と同系と見做すことが出來ないのであらうか。母

音調譜がないとして、それが果して原始の姿であらうか。日鮮琉の三角關係を深く研究したならば、言語の問題は段々と解けてゆくのであるまいか。人種の上に光りを投射してくれる言語の問題が、記紀の諸問題中最も重要なものではあるまいか。

更に重點を措かるべきは社會上の問題ではあるまいか。記紀は神々の社會について多くを物語つてゐるが、それらは實は私達日本民衆の祖先の社會を物語つてゐるのでなからうか。神話が人間生活の反映である限り、私達は神話としての記紀から私達の遠い先祖の文化發達史を求めなくてはならぬではないか。日本民衆の構成の歴史を、金甌無缺の日本國家の成立の歴史を、萬世一系の日本皇室の發祥の歴史を、私達は記紀を措いて外に直接に求めることが出來るだらうか。イスラエルが神の選民でなかつたのが、フレーザの舊約の民俗的研究によつて知られた如くに、日本民衆も矢張り野蠻人から發達して來たものであるとするならば、其進化過程は記紀から知られて來るのでなからうか。



文學としての記紀の研究は自から其人があらう。文化史としての記紀の研究は、私達歴史に携はつてゐるもの、人類學に携はつてゐるものが成し遂げなければならぬのではないか。『古事記傳』を本居宣長が書いてから何年経つたであらう。あの頃の科學と今日の科學とはどれほど異つてゐるであらう。私達は科學のメスにかけて、單に鑑賞をするのみならず、深刻な研究を記紀の上に施術しなければならぬ日を迎へてゐるのではないか。私達はいつまで夢を見てゐるつもりなのだらう。

- (一) 西村眞次、文化人類學、二三七頁。同人、神話學概論、九、一〇、一一頁。
- (二) Lord Avebury, *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, p. 163.
- (三) 伴信友、正卜考(全集、第二)及び方術源論(全集、第五)。
- (四) E. O. James, *An Introduction to Anthropology*, p. 133.
- (五) Lord Avebury, op. cit. pp. 163—166.
- (六) 津島綱之傳。
- (七) Una Pope-Hennessy, *Early Chinese Jades*, pp. 144 & Plate XVII.
- (八) Leonard W. King, *A History of Sumer and Akkad*, p. 65 & plate facing to p. 62.
- (九) R. Harris, *The Ascent of Olympus*, p. 57 sqq.
- (一〇) Sir James George Frazer, *Golden Bough*.
- (一一) 高木敏雄、日本神話傳説の研究、一八九頁。
- (一二) W. J. Perry, *The Origin of Magic and Religion*, pp. 4—6



## 第十章 古代の貿易

## 第一節 緒言

日本の古代——殊に先史時代に於ける貿易についての史實は、考古學者や史學者の久しい間の努力にも拘はらず、今日に於いても尙ほ甚だ不明瞭であつて、手に取るやうにこれを還元することは困難である。實は私にもまだ十分自信のある史實の還元が出来てゐない、それ故にこゝにはさうした先史貿易を證明し得るやうな材料のいくらかを並べて、部分的に其存在を立證して見るに止める。

私が先史貿易を證明するために採つてゐる研究方法は、くたくしくこゝに述べるまでもないことだが、神話學、考古學、工藝學、言語學、人種學、心理學、文學——かうした人類學的諸科學に基づいて觀察した結果を纏めて史實に還

元し、先史貿易をあつた儘の姿相に描寫して私達の前に再現することを目的としてゐるのである。けれどもさうしたことは中々容易の業でないから、こゝには綜合に供すべき材料若干について記述し、大方の任意の還元を委し度いと思ふ。

## 第二節 神話學的材料

神話は飽くまでも神話であつて、そこに實際の史實の敘述がないことはいふまでもないが、しかしそれに含まれてゐる“Savage elements”の中には、あつた日の社會の慣習や組織やが反映されてゐるからして、神話は或意味に於いて何事も記載されてゐない時代を臆ろげではあるが、最も大掴みに一般的に表現してゐるものと見て差支へない。此見地からすれば、神話は史實の還元に際して、相隔つてゐるいくつかの材料を結合するところの因縁となる點に於いて力強いものだ。

今こゝに『古事記』の中からいくつかの交換についての神話を抽出するこ



とにする。アマテラスオホミカミがスサノヲノミコトと、天安河を中に置いて盟誓する段に、女神が男神の劍によつて化生したオキツシマ、イチキシマ、タキツの三女兒を、男神が女神の玉によつて化生したアメノオシホミミ、アメノホヒ、アマツヒコネ、イクツヒコネ、クマノクスビの五男兒と交換する物語がある。これはツングース族の間に今尙ほ見られる男女兒の交換を反映してゐるものと見て差支へない。交換には所有の觀念が伴はれてゐる。我物と他の物といふ區別がない間は、そこに交換が起る筈はなかつた。人身の交換があれば、物品の交換もあり得る筈であつた。また權利の交換もあり得る筈であつた。

同じ『古事記』のホテリノミコトとホオリノミコトとが山幸と海幸とを交換した物語は、必ずしも日本特有の神話でなく、インドネジャ族の間にも行はれてゐるものであるが、それにしても尙ほ我邦の神話時代に於いて、利益の交換といふことがあつたことを反映してゐるものと見ることが出来る。少くとも此神話に含まれてゐる野蠻要素は、寓意の靄を通して私達に次ぎのやう

な社會慣習の存在してゐたことを窺知せしめる。

(a) 或人又は或家族は専門の仕事を有つてゐたこと。  
(b) 仕事が不適當な場合に、人又は家族はそれを他の人又は家族の仕事と交換してもよかつたこと。

(c) 仕事交換せられた爲め、意に満たぬ場合には再交換を申し出でることが出来たこと。

(d) 交換中に起つた損害については、賠償する義務があつたこと。

此神話は寧樂時代に書記されたものであるけれども、これと同一型式の神話がインドネジャにも存在してゐるとすれば、古い時代（二）に於いて——インドネジャ族の一部が日本群島に移住する以前に於いて、既にどことも分らない彼等の故郷でさうした社會慣習があり、それを有つて彼等が南洋諸島と日本群島とに分布したものであることが推想せられる。日本群島への移植が、時に於いてはもつと後代であり、人に於いてはインドネジャ族でなかつたとしても、さうした物語の受容には理解が必要であり、理解には類似の慣習の



存在が條件であり、若し類似の慣習の存在しない場合には、神話に變形が起るものであるとするならば、上述の山幸海幸交換神話は、日本の先史時代に於ける四箇の交換條件を反映するものと見て差支へがない。

此神話が説明する如く、交換の發生する前には、既に勞働の分配が行はれて、或人、又は或家族は、他の人、又は他の家族より、或仕事に於いて優つた點があることが認められてゐなければならなかつた。勞働の分配は、所詮職業の分化であつた。『日本書紀』に現はれてゐる神系的要素(Theogonic element)は、私達に我邦の職業分化の曙を偲ばせる。其アマテラスの岩戸籠りの物語に於いて、天香山の眞神に懸けた八咫鏡を造つたものは、鏡作部の遠祖イシゴリトメノミコトであり、八坂瓊曲玉を造つたものは、玉造部の遠祖アマノアカルダマノミコトであり、木綿を造つたものは、アハの國の忌部の遠祖アマノヒワシノミコトであり、祭祀を執行したものは、忌部の遠祖フトダマノミコトであり、祈禱をしたものは、中臣連の遠祖アマノコヤネノミコトであり、外に鍛冶に従事するアマツマウラがあつた。<sup>(三)</sup>これを『古事記』や『古語拾遺』に比べると、多少の差

異はあるけれども、大體に於いて一致し、此短い一節に於いてすら、尙ほ且つ

- (a) 製鐵に従事したる技術家。
- (b) 玉の製造人。
- (c) 鏡の製造人。
- (d) 麻布の製造人。
- (e) 祭祀を執行する祝人。
- (f) 祈禱を行ふ巫長。

のあつたことが窺はれる。かうした技術や仕事に従事するものは、我邦の古代に於いては、血屬關係の上に立つて團體を形成してゐるところの氏族であつたやうに思はれる。アストン氏(Aston)は、だから、さうしたものを『世襲的職業團體』(「Hereditary professional corporation」と呼んでゐる。これらの團體は、本來は血屬關係によつて結合されてゐたが、後には血屬上の關係を有つてゐないものをも便宜收容して、社會關係の團體にまで發達してゐたと思はれる。さう觀て來ると、職業の分化は家族から起つたといふことが出来る。



記紀などの神話を書記したものは、尙多くの貿易に關係ある筋の物語を含んでゐるけれども、今は如上の三つを抽出するに止めよう。これらの三つの物語から私達の綜合し得る抽象的な歴史的事實は、先史時代に於いて既に、(一)職業の分化が行はれ、(二)従つて物品に過不足を生じ、(三)剩餘のある物品を不足してゐる物品と交換したといふことの三つである。貿易の曙は實物交換 (Barter) で、貨幣を媒介とする賣買の發生したのは、ずつと後のことであらねばならない。

### 第三節 考古學的證據

武藏を初め關東地方の舊アイヌ式石器時代遺跡からは、多數の土器と共に石器が出て來るが、其土器は大方所謂『薄手式』であつて、所謂『厚手式』の信越地方で發見せられるものとは手法を異にしてゐるので、關東のやうな海岸に住んでゐたものと、信越のやうな山林に住んでゐたものとの間には、生活様式の差異があつたと考へられる。彼等は人種上では互に相異つてゐないけれ

ども、部族が相異つてゐたと見られる。さうした文化の異、部族の差異は操るところの言語に相異を來さしめて、語原は同じであつても、形態の上にくらかづゝの變化を生じて、所謂『方言』(Dialect) が派生し、方言はまた其本來の趨異性に基づいて、母語から段々遠ざかつて行く傾きを有つてゐる。それ故に、群島に棲息してから多くの年所を経た舊アイヌの諸部族の間には殆んど相解することの出來ないほどの方言の相異があつたらうと思はれる。さうでなければ、土器の文様其他手法の上に現はれてゐるやうな差異の生ずる筈はなかつた。

然るに關東地方には産出せられないところの黒曜石 (Obsidian) 製の石器——主として石鏃が、それらの地方の遺跡から發見せられる。それらの遺跡を辿つて——遺跡と遺跡とを絡つて段々と北進してゆくと、それは多摩川を遡つて青梅地方に出て、そこから甲斐の北東隅に入るか、或は日野地方から西に折れて桂川流域に出て甲府盆地に入るかするであらう。假りに前者を『日原路』と名づけ、後者を『笹子路』と名づけることが出来る。日原路は狩獵に慣



れた山林部族をして、八ヶ岳の東麓から千曲川上流及び相木川流域の明るい地帯に出て、北上して長野平に出しめたてあらうし、笹子路はまた彼等をして甲府盆地を北西進して諏訪の小盆地を發見し、松本平から犀川其他の河川流域を縫うて北上し、仁科三湖——古代に於いては一つの大きな長い堰止湖——を経て姫川上流に出て、更に進んで糸魚川地方の日本海岸を踏ましめたてあらう。太平洋岸と日本海岸とはかうして連絡せられたらうが、此横斷路が南下運動によつて開かれたか、北上運動によつて開かれたか、或は西方から開かれてどこかの地點で遭遇したかは、今の處證明の出來ない問題である。さうした横斷路の中間に信濃の和田峠が介在し、そこに豊富な黒曜石が西へ東へ北へ南へ、原始民衆によつて廣く分布せられ、南東方面では關東平野にまで齎らされたてあらうことは十分に想像が出来る。鳥居博士は嘗て多摩川流域の舊アイヌ遺蹟を踏査して、青梅地方を山林、海岸、兩部族の觸接地點とするこゝには妥當性が横たはつてゐると主張せられた。

等しく舊アイヌ種であつても、それが山林と海岸との兩部族に分れてゐて、

一方は漁撈を生活の基調となし、他方は狩獵を生活の基調としてゐたとすれば、そこに前述の文化的差異が長い間に互つて惹き起され、精神生活に於いても物質生活に於いても、相異つた様式を有つてゐたことに疑ひはない。さうした二つの異部族の間には、工藝學的證據から觀て、何らかの形式で物資の交換が行はれてゐなければならなかつた。

山林部族からは黒曜石のやうな自分達の住地に特有の産物を持つて往つて、海岸部族の間に缺乏してゐる石器の材料を豐潤にしたらう。海岸部族は日干しにした魚類だの、貝類だのを運んで往つて、山林部族の要求してゐる食物を供給したらう。信濃の盆地には少からぬ湖水が湛へられて、恐らくは多量の淡水魚を産したてあらうが、鹹水産の魚類はたゞ日干しにされただけでも鹹味に富んでゐて、少許の岩鹽に鹽分の缺乏を補つてゐた山林部族を喜ばすに餘りあつた。かうした海幸と山幸との貿易が假りに山海兩地帯の中央である日原路の一點、笹子路の一點で行はれたとすれば、それらは青梅地方、八王子地方に假定せられねばなるまい。



二回の越後探検によつて、私は西頸城の海岸臺地、殊に糸魚川の南方に連亘するそれに於いて、淡綠色の美しい石理を有する蛇紋岩から造られた多數の磨製石斧を發見し、それに一種の地方色ローカルカラーのあることを知つた。そして久しく其産地を摸索しつゝあつたが、大正十一年度の姫川溪谷探検によつて、それが糸魚川を距る十數哩の姫川上流にあることを知り、そこから糸魚川附近まで遙々と此石材の搬出されたであらうことを推想し、信越間の古代交通路を還元する上に大きな力を得た。

糸魚川附近の海岸平地は、恐らく姫川を初め其他附近の小さい河川の運搬し來つた土砂が、北風と波浪との爲めに遮られて堆積した結果出來たもので、或地點では三段の段地(Terrace)をなしてゐる。第一段地長者ヶ原は洪積層で、そこには舊アイヌが住んでゐた。第二段地(一の宮)は舊沖積層で、そこには原日本人が住んでゐた。そこは石器時代に於ける海岸若しくは河岸で、或地點は澎湃たる日本海の波濤が其縁を洗ひ、他の地點は漾々たる姫川の水が其岸を咬んゝゐたらう。第三段地は新沖積層で、今日の日本人が住んでゐる場

所であり、ちやうど先史時代から原史時代へかけて原日本人の占據してゐた舊沖積層とコレスポンドする。かうした現象は、民衆の住居地帯が段々高地から低地に移つたことを地理學的に證明する一方、同時に同一地方で、高地帯と低地帯とに分れて異種族が共存したことを考古學的に證明するものであつた。

相異つた三つの種族が、同時に、同一地方に住んでゐたとすれば、そこに觸接があつて、理解し合ひ、包容し合つたか、或は誤解し合ひ、反目し合つたか、孰れかの態度に出たであらうが、この二つの遺跡の工合では、彼等が相理解し、相許容して、協同の道を行んでゐたやうに思はれる。一宮の原日本人遺跡からは、あらつぽく磨いた、扁平の『板玉』——かうした名稱が若し許されるなれば、私はそれを科語として用ひたい——が多く發見せられるが、これは恐らく衣服の上に縫ひつけた裝飾具であらう。と、長者ヶ原の舊アイヌ遺跡からは、扁平な自然石の四隅に刻みをつけた錘状のものが多く發見せられる。これは從來石錘と解せられてゐたが、石錘にしては餘りに輕きに失する。私の考へて



は事によつたら所謂「板玉」を摸して造つたものではあるまいか。原日本人の特殊の藝術品たる曲玉を舊アイヌが涎を流して愛玩し、遂にそれを模倣して製作したやうに、「板玉」をも模造したといふことはあり得べきとである。相異つた種族の相異つた藝術の模倣は、それらの日に於いては相互に理解し、相互に近接してゐなければ出来ない相談であつた。そこに何らかの形式で貿易が行はれ、需給の原則に従うて物資が交換せられたらうことに疑ひの餘地はない。

原日本人の遺跡から黒曜石の石鏃が発見せられたり、舊アイヌの遺跡から出雲石の曲玉の発見せられたりすることは、遠い石器時代に於いて物々交換が行はれたことを立證するものである。遠江の濱名湖岸の一地點に於いては、舊アイヌの遺跡から多数の原日本人式曲玉が発見せられて、さうした交換の行はれたことを最も明確に證明してゐる。しかしながら、それがどうした風に交換せられたか、其様式については、考古學は何らの證明をも提供する力がなす。

#### 第四節 言語學的考察

石器や銅器や、先史時代の民衆の日常に用ひた有形の器物が、其儘地下に保存せられて、今日の私達に過去をあつた儘に示すやうに、言語や説話や慣習や、彼等が日常に經驗した無形の精神的活動もまた世代を襲ねて傳承せられて、昔あつた儘に彼等の生活を私達の前に再構する。それ故に、史學の材料としては遺物 (Relics) と殘物 (Survivals) との間に何らの價値の差異がなす。先史時代の貿易のやうな無形の生活現象は、其性質上、これを遺物によつて探ねる譯には行かない。それはどうあつても殘物によつて求められねばならぬ。さうした殘物の中で、私達に最も力強い助けを與へるのは言語慣習 (Linguistic custom) である。

日本語は、言語學者に云はせると、全く言語の孤島であるさうだが、構造から云つても形態から云つても、私達には朝鮮語と頗る相類してゐるやうに思はれる。人種的に觀て、私達日本人の基調が新シベリヤ種であるツングースに



屬するものとしたならば、其言語もまたウラル・アルタイ語族に屬すべき筈だ。そして日本人がツングースを基調として、それに舊アイヌの血が混り、またインドネジャ族だの、ネグリトイドだの、印度支那人だの、漢族だの、血も混つてゐるとすれば、さうした諸種族の言語もいくらか入つてゐるべき筈である。多くを擧げることが出来ないまでも、私達はこれら諸種族の言語を日本語の中からいくつか抽き出すことが出来る。

さうした色々の要素を有つた日本語の語原を知ることがは困難であり、従つて言語慣習によつて先史貿易の状態を復原しようとすることは尙更困難であるが、こゝに二三の例を引いて参考に供しよう。

オロツコ族——それは南ツングースの一分派で、大陸に住んでゐるオルチヤなど、同一種族であるが、早く日本群島に移住し、今日ではカラフトの一隅に占據してゐる退化的民衆であるが、彼等は今も尙ほノマッドであつて、馴鹿群と共に生活してゐる。彼等に取つては馴鹿は財産であるが故に、今「馴鹿」を意味するウラー (Ura) が轉じて「財産」を意味するウリ (Uli) となつた。原日

本人も恐らく鹿をウラと呼んだであらう。それ故に鹿骨を灼いて占卜することをウラナヒといつたのだ。ナヒはマカナヒ (賄、アキナヒ 商)、マイナヒ (賂) など、名詞が動詞化せられる時に語尾についた接尾語である。馴鹿は彼等の財産であつたから、換言すれば彼等には常に剰餘があつたから、他の物資が必要な場合には、それを他に渡して、他から必要物を受取つたであらう。そこで、物を渡すこと、授けるとをウリといひ、それを四段に活用さして、今日の「賣」を意味するウリ、ウル、ウレ、ウラムの四變化が其語尾に現はれたと見ることが出来る。ウリは、かるが故に本來の意味では、まだ賣買のなかつた時には「渡す」といふことであつたらうが、次第に變化して「賣る」とを意味するに到つたと思はれる。また「買ふ」ことを意味する言葉カヒは、現在に於いても「貝」を意味するカヒと一致してゐる。一言語學者は「貝」の古音は *ka* であるといつたが、カキ(牡蠣)などいふ語もあるから、*ka* が働いて *ka* となつたと思はれぬこともない。しかし、支那の南方に於いてはカイといふ音もあるさうであり、私は其本來音が *ka* であつたと信ずる。若しそれがカクであつたら日



本人の間にはカキとして残るであらうが、カヒとして残つてゐる上は、ヒの古代音に遡源して其古音を *kap* であつたといふことは出来る。日本人は朝鮮人と共に子音語尾を厭つて、子音で終る單語にはすべて *h* を加へて語尾を母音化する。たとへば『樋』(Tong) は朝鮮に於いては *Tongui* となり、日本では中間を略して *Tōi* となつてゐるが如きである。果して然りとすれば私の想像する如く、カヒの語根は *kap* であつて、その語尾が變化して接尾語 *h* を伴つて *kapi* となつたことに疑ひはない。現に朝鮮に於いては『價』を意味する語は *kap* (否) である。此カプが『具』ではないにしても、日本語の『買ひ』、『貸し』、『借り』と関係のある言葉であることは誰れても定しないであらう。

漢字に於いては、賣、買、貸、貨、買など、『具』に従ふ文字が多いが、これらは皆經濟的現象に對する言語であるから、恐らく一時、具が交換を媒介とする貨幣となつてゐた貝貨時代があつたと思はれる。土俗學的に見れば具にはさうしたことがあり得るが、原日本人は恐らく具を受取つて馴鹿を渡したであらうから、渡すことをウリといひ、受取ることをカヒといつたのであらう。カヒは四

段に活用せられる時、カヒ、カフ、カヘ、カハムとなるが、かうした活用を起す以前には、更に原始的な語尾變化をして、カヒにルを結びつけて *kapi* 或は *kapii* といつた。此カプル、即ち今日の形ではカフルが、きつと賣買の發生しない前の交換状態、即ち『交換』を意味する『カフル』(換)であらうと私には思はれてならぬ。

原日本人よりも先きに此群島に住んでゐた舊アイヌは、靜海其他に於いて鹹水産乃至淡水産の介類を多量に捕獲し、それを原日本人に渡して必要な馴鹿と交換したやうなことがなかつたか。若しさうしたことがあるとしたならば、私のウリ、カヒ、カへの語原の説明は承認せられる譯である。

### 第五節 工藝學的類推

前述の假定を證明するやうな工藝學的證據が我邦にあると都合がよいが生憎さうした持合はせが澤山ないから、全部を人種學的に述べることは出来ない。で、先づ、人類學的方法で、貝貨といふやうなものゝ存在を立證して見る



ことから始めよう。

アメリカン・インディアンの中のワムブ族は、色様々の貝で玉を造つて、それを長いリボンの上に縫ひつけたり、頸環にしたりしてゐるが、それらは一面貨幣としても用ひられるし、また外交文書の代りもつとめる。かうした風俗から推すと、美しい色と理とを有つてゐる貝が、象徴的記號として用ひられたといふことは信ぜられなくはない。

のみならず、貝殻は實用的に見ても價值のあるもので、或者はそれを貝環として腕にはめ、或者はそれに孔を明けて緒で綴り、それを腰につけて歩くとガラ／＼音のするやうな装置をした。其他、杓子、小刀などの日用品もそれから造られたであらうから、狩獵と遊牧とに親しんでゐたオロッコ族の先祖達に取つては、貝殻は貴重な物資の一つであつたと見ることが出来る。

言語の通じない、平生親しくしてゐない人々、取り別け異種族の間に、かうした交換が行はれる例は世界に澤山ある。それは所謂「沈黙貿易」(Mute-trade)であつて、剩餘ある物品を或地點に置いておくと、先方はそれを持ち去つて別に

先方に剩餘ある物品を残して置くといふ無言の貿易法である。グエツダがシンハリースに對して、其鍛冶の造る鎗を要求する場合には、自分達の方に剩つてゐる品物をシンハリースの住居の近くに積み累ね、其上へ要求するところの鎗先の形に切つた木の葉を置いて行く。と、シンハリースの方では、鎗を持つて來て、供給された品物を運び去る。メキシコ人が野蠻人と交換する際にも、いつも此手段を採つたとフムボルトは記述してゐる。ブラジル土人も自分達の方で澤山造る毒矢用の毒を他の部族に渡し、硬い木で造つた槍だの、椰子の纖維で造つたハムモックだのを受取る。カナダの狩獵民衆も毛皮を渡して他の被服材料や道具の類を受取ることにしてゐる。イムツルンの記載に従ふと、英領ギアナの土人の間には粗末ながらも勞働分配の制度が立つてゐて、各部族ではそれ／＼精良の物品を造り、それを他の部族に輸出して共同の利益を圖る。ともすれば敵對してゐる部族にさへそれを齎らして、先方から自分達に必要な物品を持つて來ることもある。かうした交換に従事する人々は、特に敵地を通過することも許されてゐるといふ。



かうした例から見ると、労働の分配のあるところには、物品の過不及があり、物品の過不及のあるところには、その交換が何らかの形に於いて行はれるといふことは一般の通則で、原日本人の間にも矢張さうした貿易が行はれたに相違ない。

次ぎに私は製鐵のことについて一言しなければならぬ。次ぎの文獻學的證明の條に述べよう如く、辰韓は多くの鐵を産したので、倭や濊がそれを他の物資と交換したといふが、辰韓即ち後の新羅地方には多量の砂鐵が産出せられ、それを踏鞴で鎔鑄して熟鐵を造つたことは事實で、今日でも慶州に近い冷川などでは、浅い川砂の上に眞黒々と砂鐵が流れてゐる。砂鐵の製鍊は極めて容易であり、爐に砂鐵と松炭とを混ぜたものを入れ、天秤鞴で起された風が竹の筒を傳はつて爐に入ると、松炭が火になつて砂鐵が溶け、とろ／＼と爐から流れ出て鐵塊となる譯である。此踏鞴は出雲地方にもあり、私が晋州で見たものは全く我邦のものと同じでゐた。これは餘程古い形式のもので、タタラといふ名稱は朝鮮語の「脚」を意味するタリから出たらうといはれ、日

本の神話にはヒメタタライススヒメの名があり、地名にはタタラハマ、人名にはタタラ氏などもあつて、それらが鍛冶に關する人名、地名であることに疑ひがない。英國などでも Smith を氏とするものが多いのと照らし合はせて興味が多いと同時に、鐵鍛冶がそれらの日にどんなに重んぜられ、どんなに富と力を養つたかといふことを教へる點に於いて價值が多い。

かうして新羅が鐵によつて其國を大にされた如く、我邦の出雲もまた砂鐵に富んで、夙に踏鞴の衝風爐を採用して製鐵に従事し、それを他地方に輸出して力と富とを養つたであらうことに疑ひはない。製鐵史の上では、新羅と出雲とは區別が出来ない。朝鮮半島と日本群島とは一つである。日本語テツは古代に於いて *ṭe* であり、それが朝鮮語 *ṭe* と一致し、又漢語の「鐵」(Fe)とも一致してゐて、支那人もまた私達の名稱を輸入したものであることが知られる。朝鮮語の「鐵」を意味するサブは日本語の「鉏」を意味するサビとなり、鮮語の「斧」即ちトッキは日語の「鐮」即ちタッキとなり、彼れの「鎌」即ちナツは我れの「鉞」即ちナタとなつてゐるやうに、同原から派生して類似物と呼ぶ名



稱になつてゐるのは面白いことだ。こゝに鐵貿易の隠れた歴史が書き綴られてゐると私には思はれる。

### 第六節 文獻學的證明

次ぎに文獻學的方面から我邦の先史時代の貿易を観察して見たい。それらの日について記述する文獻は必ずしも多くはないが、色々なものを集めると其數は相當にある。中でも最も歴史的——科學的歴史としての價値に富んだ文獻は、『三國志』の『魏志』である。その卷三十には東夷傳が載つてゐて、それらの日の北東アジアの小國家について敘述してゐる。其中から、私は便宜上貿易に關係ある項目を拔萃して來る。

『又有州胡在馬韓之西海中大島上其人差短小言語不與韓同皆髡頭如鮮卑但衣韋好養牛及豬其衣有上無下略如裸勢船往來市買中韓』

これは馬韓傳中の一節で、馬韓の西方の海中にある大きな島に州胡といふ矮小種が住んでゐて、船で往來して韓人と貿易したとを述べたものである。

州胡が何種に屬するかは人種學的研究に待たなければならぬが、此一節を見るだけでも、異種族間に貿易の行はれてゐたことは明らかになる。

『國出鐵韓濊倭皆從取之諸市買皆用鐵如中國用錢』

これは辨辰韓傳の末尾にある記事で、この國をさしていつたものか、現存してゐる『魏志』の文章では分らないが、色々の點から私はそれを辰韓のことと斷ずる。此記事は頗る重要で、韓濊倭諸族が有無を交換したのみならず、貿易の媒介として鐵貨を用ひてゐたことを示してゐる。南滿洲の鞍山店、金州附近、朝鮮の平壤附近では、往々にして徑三四分の小鐵塊が發見せられる。私はまだ其標品を得ないので、成分の分析其他の研究が未濟であるが、それは多分貨幣として取扱はれてゐたものであらうと思はれる。

『國々有市交易有無使大倭監之自女王國以北特置一大率檢察諸國』

これは倭人傳にある一節で、(一)それらの日の小國家——今の郡に當る——は、各々市場を開いて有無を交換したこと、(二)市場税を取つて稅務吏に監督させたこと、(三)總稅務局があつて諸國を檢察したことを私達に窺知せしめ



る。これらの記述を観ると、各々の小國家ではそれ／＼市場を開いてゐたに相違ないが、其市場は恐らく今日の朝鮮に於いて見られる如く、各地から剩餘品を持ち寄つて来て、それらを需要する人々が受取り、其代り供給者に對しては需要者側から自分達の剩餘品を渡したことであらう。朝鮮では物々交換も行はれてゐるが、大抵は貨幣を以て其代價を支拂ふことにしゐる。古代に於いても實物交換が行はれる傍、鐵貨によつて物價を代償したこともあつたと思はれる。朝鮮の平壤附近や我九州の北端では、往々にして五銖錢が發掘されたり、貨泉が發見されたりするから、原史時代に於いては既に鐵貨以外に青銅貨を用ひてゐたことに疑ひはない。朝鮮では明刀さへも發見され、非常に古い時代の支那貨幣が輸入されてゐたから、我邦よりも早く貨幣經濟時代の曙が破れたと思はれる。

『至對馬國……所居絕島、方可四百餘里、土地山險多深林、道路如禽鹿徑、有千餘戶、無良田、食海物、自活、乘船南北市糴。』

此一節は對馬の地理的觀察を記したものであるが、良田がない爲めに

穀物が缺乏し、自分達に豊富な海産物を船で或地點——恐らく九州の北部、或は朝鮮の南部——に持つて往つて、穀物、布帛など、交易したらうことに想ひ到らしめる。

かうした『魏志』の敘述を仔細に點檢して見ると、倭や韓の文化は既に非常に進んでゐて、單純な狩獵漁撈時代を一部の民衆が既に經過し、若干の民衆のみがまださうした生活様式を營み、文化民衆は食料其他の自然物を未開民衆から受くる代りに、彼等に對して人工品を供給したことが知られる。稀には金屬貨幣が代償せられて、未開民衆はそれを寶物の如くに心得てゐたことも同時に想像が出来るのであつた。

かうした時代の民衆は、大抵デニケルやウィールカントのいはゆる『淺耕民衆』(Tillers of soil)であつて、まだ農業の日は破れないけれども既に土地の淺耕は行はれて、半耕半獵の生活様式を採つてゐたことに疑ひの餘地がない。さうした時代には實物交換が行はれ、それによつて需給が圓滑に調節されたに相違なし。



## 第七節 結 言

以上、私は神話學的に考察し、考古學的に證明し、或は言語學的方面から、また工藝學的方面から觀察し、更に文獻學的材料を配列して、先史時代から原史時代にかけたの我邦の貿易状態を再構しようとした。これらの諸材料を綜合して史實を還元するには、更に人種學的考察を経なければならぬが、それはここでは詳述せぬこととして、極くざつと説き示せば、非常に古い時代に南の方からネグリトトが漂着して南西部に占據し、北の方からは舊アイヌが入つて來て群島に生活してゐたところへ、ツングースが北方或は西方から移住し來り、印度支那族も南方から移住し來つて群島に定住するやうになり、他方南端にはインドネジャ族來り、中部には漢族來り、これらの六種族は群島内で或は葛藤し或は和解して、多く年代を経る間に結局ツングースが勝利を博したものと思はれる。私が原日本人といつたのは、混血以前のツングースである。私は此一篇に於いては、主として原日本人について述べたが、文獻學的證明の

條で述べた州胡は恐らくネグリトトであり、倭人は、印度支那族をさしたものであらう。けれども對馬の民衆はそれらとは異つて、ツングース族であつたに相違ない。かうした風に入種學的觀察を加へることなしに文獻を取扱ふことは危険であるが、こゝでは一括して次ぎのやうな結言を下して置く。

非常に古い移住時代に於いては、恐らく異種族間に無言貿易が行はれたであらう。原日本人と舊アイヌとの間に於いてさへ、曲玉と石鏃との交換は行はれたらう。舊アイヌの山林、海岸、兩部族の間には、たとへば干魚と石器原料などの交換があつたらう。稍々進んで原日本人の間に農耕が起つた頃には、低地に住んでゐる農耕民衆と、山地に住んでゐる狩獵民衆と、海岸に住んでゐる漁撈民衆との間に、それらの生産を交換することが行はれたらう。さうした交換を彼等は群島移住以前からの慣習に基づいて稱呼し、受けることを「<sup>カウ</sup>カウ」と呼び、授けることを「<sup>エ</sup>エ」と呼んだが、後、鐵貨或は青銅貨の出現するに及んで、KappはKapi(買ひ)となり、DiiはDii(賣り)となり、賣買行爲にまで交換を發達せしめたやうに私には思はれる。



さうした交換は相接した隣近の部族や種族の間のみならず、或交通線を通して遠隔の地にある部族や種族との間にも行はれた。其事は先史時代の交通陸線や交通水線の存在によつて證明せられる。

最後に私は如上の材料によつて證明し得ると思はれる史實を列擧して、此小篇を終ることにしたい。

- (一) 勞働の分配が行はれて、生産に過不足のあつたこと。
- (二) 生産の過不足は交換によつて調節されたこと。
- (三) 交換の形式には二つあり、一つは無言貿易により、他は開市場により、原始貨幣も時として用ひられたこと。
- (四) 交通路があつて交換すべき物資が、陸上では負擔の方法により、水上では船筏の手段によつて運搬されたこと。
- (五) 交換は相同じき種族、部族の間のみならず、相異なる種族、部族の間にも行はれたこと。

一言、末尾に斷つて置きたいことは、此篇に於いて、貿易史上大切な位地にあ

る印度支那族、漢族、インドネジャ族に觸れるに到らなかつたことである。それらについては他日の機會に譲ることにしたい。今は思ひつきを『生』の材料の儘に粗つぼく記して、讀者の任意の解釋と諒察とに俟つことにする。

- (一) 古事記、上卷。
- (二) R. B. Dixon. *The Mythology of all Races* (Oceanic), vol. IX, pp. 156, 157.
- (三) 日本書紀、卷一。
- (四) 鳥居龍藏、武藏野及其周圍、二三二、二三三頁。
- (五) J. Deniker. *The Races of Man*, pp. 272, 273.
- (六) *Ibid.* p. 270.
- (七) O. T. Mason. *The Origins of Invention*, p. 364.
- (八) 金澤庄三郎、言語の研究と古代の文化、一四五、一四六頁。



## 第十一章 日本歌謠の原始形質

## 第一節 緒言

在來、日本文學、殊に歌謠の原始形についての研究は少からず公にされてゐるが、それらのいづれを見ても日本歌謠の世界(人類)歌謠に對して有つ關係を明らかにしてゐない憾みがある。日本歌謠は世界歌謠の分であるが故に、全としての世界歌謠の起源を明らかにしない以上は、日本歌謠の起源もまた明らかにせられよう筈がない。然るに多數の研究者は、徑ちに日本歌謠の起源を原ねようとしてゐる。さうした態度は、發生學的に觀て甚だおもしろからぬものである。日本文化を獨立發生のものとする獨立起源説(Theory of Independent Origin)若しくは自發説(Theory of Spontaneous Generation)を是認しない以上は、人類總體の歌謠の發生史を除外して日本歌謠の發生史を考察すること

は危険である。其危険がけれども、在來の日本文學史家によつて多く冒されてゐることは事實である。これは明らかに方法が間違つてゐるのであつて、乃至は幼いのであつて、今後はどうしても更められなければならぬ弊竇であるやうに私には思はれる。

人類學的——殊に文化人類學的に觀れば、自發の文化といふものはあり得ない、文化の獨立起源といふものは認め得られない。それが自發と見え、獨立起源と見えるのは、周圍を知らない爲めか、或は系統を知らない爲めであつて、周圍を知り、系統を知つたならば、それが環境によつて變化を來らされた既存文化の第二次的分岐文化であることが直ぐにわかるであらう。日本歌謠は、此理由によつて、或既存歌謠が日本といふ地域における住民によつて環境に應じて變化せしめられた分岐歌謠に過ぎないものであることが知られる。或史學者、たとへば白鳥庫吉氏の如きは、日本人の日本に住み初めたのを非常に古い昔のやうにいはれるけれど、其年代については明示がなく、従つて議論をしようにも手のつけようがないが、私達の見るところでは、いくら古く見積



つたにしたところ、日本群島に於ける人類の棲息を紀元前三千年よりも前に假定することは困難であり、私達日本人の基調をなしてゐるツングース族の群島に對する移住を、紀元前二千年よりも後のことであると推定しなければならぬ。かうした時代は世界史から云へば新らしい時代であつてもはや、そこゝにいくつかの文化中心があり、或民衆は既に立派な文學を有つてゐた時代である。かうした新しい時代に、特に日本文學、日本歌謠が獨立的に發生しようとは想像されないことであらう。

然るに在來の文學史家は、周圍民衆から日本民衆を離して考へ、日本民衆を特殊の高天原民族と見做したが故に、其文學、其歌謠もまた特殊の地位にあるものといふ先定思想に煩はされて、知らず／＼その發生を特殊的、獨立的に考察したのであらう。其態度の正しくないことはいふまでもない。従つて日本歌謠の原始形を知らうとするには、文化人類學的方法を用ひ、先づ世界歌謠の發生について考へ、それから日本歌謠のそれについて考へる手段を採らねばならぬ。

## 第二節 歌謠發生の胚子

人類の歌謠の發生史を原ねようとするれば、勢ひ人類と動物との比較を試みなければならぬ。若い文學史家、たとへば兒山信一氏の如きは、多少、人類學的考察を用ひて、原始的詩歌の性質を原始時代に於ける音樂、詩歌、舞踊の三一致に求めようとして、次ぎの如くいつてゐる。『*U*はゆる Ballad dance なる事實は、原始的なる音樂、詩歌、舞踊の結合を意味するものであつて、詩歌の源泉は即ちこゝに存せねばならぬ。民族心理學に於いて、Darwin や Spencer の如く、抒情詩がすべての音樂的藝術の最初であると説き、Herder の如く舞踊を以てその最初のものとする等の説は概して否定せられ、音樂、詩歌、舞踊の三者が結合して軽い意味で綜合藝術たるの觀を呈したもので、即ち Ballad dance が最も原始的なるものと一般に考へられてゐる』これはエルンスト・グロッツェの三一致説 (Theory of Three Unity) を採用したものであらう。樂詩踊の三一致を信ずると、それらの各々の獨立發生を信ずるとは、主として考察點の差異に基



づくのであつて、等時説 (Synchronization theory) を採るものには三一一致が信ぜられようし、また層位説 (Stratification theory) を採るものには、それらの各々が獨立分離してゐるやうに觀られよう。

グロッセは樂詩踊の三一一致を説いて、「音樂は文化程度の低い時代に、踊や詩と親密の關係を持つて現はれた。原始部族は文明民衆の如く、音樂を伴はぬところの舞踊を知らない。エーレンライヒはポトクドー族についていふ、彼等は踊りなしには歌はず、また歌はないては踊らない。それ故に、彼等の間では同一語でこれらの二つをいひ現はす。エスキモー族は、其踊りに歌と太鼓とを伴はせる。彼等の間では、踊りの行はれる場所を踊り屋といはず、クァツギ (Quesgi) 即ち歌ひ屋といふほどに、音樂が重く視られてゐる。ミンコピ族の踊祭りは、音樂祭りと同様に考へてもよい。それを構成する要素は獨吟と合唱とであるが、それらは所詮一つで、踊りながら歌ふのである。オーストラリヤでは、部族の婦人は男子のコロポリイ (Coursobory) 即ち軍踊りに加はつてオーケストラを構成する。ブシユマンの踊りは見物の歌と太鼓の拍子と

につれて進行する。音樂の伴奏は、たとへば物真似踊りに對するが如く、それから發達したところのすべての原始劇、原始默劇に對して不可分離のものである<sup>(二)</sup>』といつた。グロッセの樂詩踊三一一致説は、如上の人類學的比較によつて、原始社會に於ける遠古文化の殘存から案出せられた學説である。私達は此説に必らずしも反對しないけれども、嚴密にいへば、これは劇の起源を論ずるのには好都合なものであるにも拘らず、歌謠の起源を論ずるのには餘りに漠然とし過ぎてゐる憾みがある。のみならず、グロッセの考察は、詩樂踊の相對關係を研究するのには興味があるけれども、それらの起源を研究するものに取つては、尙ほ不満足の感じがある。何故なれば、彼れの學説は人類出現以後、相當の年代を経過した後の文化に基づいてゐるからである。詩や音樂や踊りの起源を知らうと思はゞ、私が最初にいつた如く、人類と動物との比較にまで進まなければならぬ、人と人との間の比較だけでは不十分である。

歌謠 (Singing) は文學であるところの詩 (Poetry) と姉妹であり、或場合には詩それ自身ですらあるが、同時に技術であるところの音樂 (Music) の一形式でも



ある。音樂は普通に聲樂 (Vocal music) と器樂 (Instrumental music) との二つに分けられるが、聲と器とはいづれが先きに發達したかがわからなければ、音樂と器樂とはいづれが先きに發達したかもわからぬわけであるが、一般には聲樂が器樂に先行してゐたと見られてゐる。それは聲樂に比すべきものが既に動物界に存在して居り、そして器樂に比すべきものが存在して居らぬからである。

ちよつと考へて見てもわかる通り、昆蟲の中には節奏と旋律とを有つた類聲樂を有つたものがある。たとは、蟬科の昆蟲にはツクツクボウシやヒグラシやミンミンやムギカリゼミの如きがあり、蟋蟀科の中にはコホロギやヒメコホロギやエンマコホロギやスズムシやマツムシの如きがあり、螽斯科の中にはキリギリスやクツワムシやウマオヒムシの如きがある。昆蟲のやうな發達のさほど大きくない動物に於いても、其雄蟲は雌蟲を誘ふ爲めに、雌蟲が有たないところの發音器官を以て美しい音色を出すことを知つてゐる。そこで、美しい歌聲は全然性的吸引 (Sexual attraction) の爲めであるといふこと

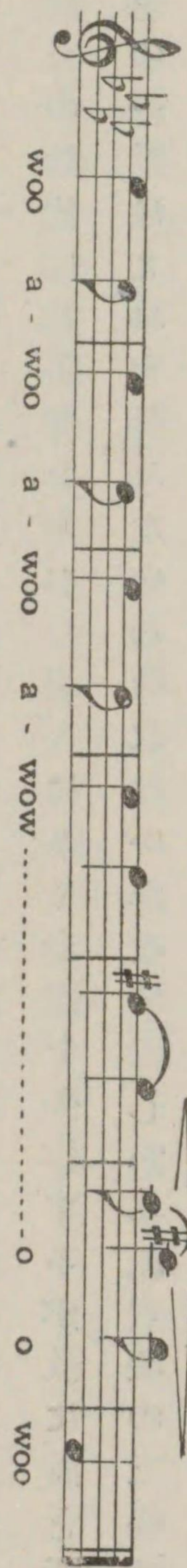
は否定が出来ない。有脊椎動物の中では、鳥類が顯著に美聲を有つてゐるが、手近い例ではニハトリのコケッコ曲は、ひとり雄性の所有であつて、雌性はそれを所有してゐないので、これまた異性を牽引する目的から發達したものであることが知られる。人類のやうに兩性に互つて美聲を有つてゐるものでは、歌謠の目的が何であるかはわかりにくい。昆蟲や鳥類まで遡つて考へると、それが異性吸引の爲めであることに疑ひがない。こゝに音樂の異性吸引説 (Theory of sexual attraction) が起つたのであつて、それを私達は否定することが出来ない。此説は主としてダアキンに基づいてゐると思はれる。

ダアキンは諸々の動物の音聲を敘述し、下等動物から次第に高等動物に及び、最後に哺乳類についていふ、『私達が特にこゝに考へようとする哺乳類に於いては、殆んどすべての種の雄性は、どんな他の時季よりも繁殖季に於いて最も多く其聲を用ひる。そして其或種は、此季節以外には絶対に聲を出さぬものがある。また他の種に於いては、兩性とも、或は雄性のみ、戀の呼出しとして其聲を用ひる。これらの事實及び或獸類の發音器官が交尾季中、一時的



に若しくは永久的に、雌性よりも男性に於いて大きな働きを見るといふことを考察し、また大抵の低級な種類に於いて、聲は雄性によつて作られ、それは單に雌性を喚ぶのみではなく、亢奮せしめ、恍惚たらしめるといふ事實を考察したならば、これらの器官が雌性を吸引する爲めに雄性の哺乳類によつて用ひられるといふどんな證據もまだ得られないとはいへまい』と。かうしてダアキンはアメリカのミケテス・カラヤ (*Mycetes caraya*) といふ手長猿が、非常に高く、且つ音樂的な聲を有つてゐること、戀愛季節の間に特にそれを利用することを説き、更に彼れの子息フランシス・ダアキンが動物園に於いて觀察したヒロバテス・レウキスクス (*Hylobates leuciscus*) に論及し、それが眞の音樂的間隔に於いて、一種の明瞭な音樂的調子を以て、三段の音曲を歌ふことを指摘し、更にエス・ロックウッドの觀察に基づいて、アメリカのヘスペロミス・コグナツス (*Hesperomys cognatus*) といふ小鼠の一種が、二通りの歌を有つてゐて、其一つは嬰ハ及びニから自然にハ及びニに變じ、他の一つは急速にハ及びニに變ずることを指摘してゐる。<sup>(四)</sup>

哺乳類の中でも人間に最も近い獼猴類が、最も進んだ歌を有ち得るであらうことは誰れしも想像するところであるが、ジイ・エフ・スコット・エリオットは或種の手長猿が次ぎのやうな聲樂を有つてゐることを敘述してゐる。<sup>(五)</sup>



此外、フォープスは猩々が負傷した時、一種の哀調を以て『挽歌』を謠ふことを述べ、それは高い調子から次第に低い調子に移るといつてゐる。<sup>(六)</sup> サロモン・ミューラアはシャマングが、ゴーク・ゴーク・ゴーク・ゴーク・ゴーク、ハ・ハ・ハ・ハ・ハ・ハ・ハ・ハ・ハといふ人聲に似た聲を出すことを記述し、またベシユール・レツシュもチムバンジイが恐ろしい聲を出して叫ぶことを記述してゐる。<sup>(七)</sup> そしてこれらが戀愛季節に於いて最も多く發せられ、また最も美しく聞き取られるとしたならば、それが異性を誘惑する爲めのものであることは明らかであり、従つ



て人類の聲樂も異性吸引の目的に其發達の胚子を見出すことは疑ひの餘地がない。

そこで、私達は如上の所説をひきまとめて、次ぎのやうに歌謠の發生史的段階を考へ出すことが出来る。

一、異性吸引の爲めに、動物の雄性の發聲器官が發達した。  
二、雄性に於いて聲樂は雌性よりも發達の度が大きい。  
三、人間の歌謠は、かるが故に、男性に於いて先づ發達し、ぎに女性に及ぼされたもので、其本來目的は異性を誘惑し、亢奮せしめる點にあつた。

如上の動物は其美聲を用ひる場合に、多く身體を動作するが故に、詩と踊と樂との一致はこれを認めないわけにはいかない。しかし此意味の三一致説は、全人類の歌謠發生史には役立つけれども、これを以て直ちに日本の歌謠の發生を窺はうとするのは、間違つてゐないまでも拙い方法であるといはねばならぬ。私達は前述の兒山信一氏の手段を採る前に、今一段進んだ段階の歌謠を考へて見なければならぬと思ふ。即ち生物學的方法 (Biological method)

よりも、今一段、狭いところの比較法で、人間同士の比較をするところの人類學的方法 (Anthropological method) を採る必要がある。前述のグロッセの如きは即ち人類學的方法を採つたものであるが、日本歌謠といふ風に、土地或は民衆によつて限られてゐる歌謠の發生史的研究に於いては、更に一段の狹窄なる方法、即ち當面の人種に關係のある諸種族のものを、近いところから漸次遠いところに向つて比較してゆくといふ人種學的方法 (Ethnological method) を採らなくてはならない。私が日本史の研究にいつも用ひるところの方法は、此人種學的方法であつて、それが用ひ得られない場合にのみ、已むを得ず人類學的方法を用ひることにしてゐる。

### 第三節 原始歌謠と其研究法

動物界に於ける歌謠の目的が性的吸引にあつたとしても、人類歌謠がすべて異性を誘惑する爲めの手段としての性的性質を以て終始してゐると思はれない。人類は其體質に於いて進化した如く、其文化もまた諸々の側面に



於いて進化した。當然、歌謠も原始状態から遠く離れて、まるで別物と思はれるまでの進出を見たに相違ない。ダァキンも注意した如く、樂音や節奏は初め配偶季節に私達の半人的祖先に用ひられたかも知れないが、其間にすべての動物は單に戀愛のみならず、嫉妬や、敵對や、勝利の強い感情を刺戟せられ、遺傳的聯想の原理から遠い過去時代の情緒を呼びさまして來たてであらう。恐れ、戦き、怒りなどの激情のみならず、様々の情緒を惹き起して、優美と慈愛との感情を呼び醒まし、遂に獻身といふ高い情操にまで人を導いたことは事實である。かうした過程を考察して、ダァキンは慎み深い態度でいつた。「有節奏は最近のものであり、従つてそれは人類によつて獲得せられた至上のものである、樂音及び節奏を作るところの本能力は動物界に於いて既に稍々發達してゐたと推論すべき幾多の理由を私達は有つてゐる。若し私達人類の樂的能力は非感情的な談話に用ひられた調子から發達したものだと思ふことを許されなければならぬとしたならば、それは、進化の法則に反することになるが、……樂音は實は言語發達の基礎となつたものと信すべきである」と。

つまりダァキンは歌から話が分岐したといふ層位説を採つてゐたのである。そして歌は情を主とするものであるとしてゐるから、先づ主情的歌謠が文學の曙に見られた第一現象であるといふのである。然るにタイラアは之に反して等時説を採り、話が歌に續行したといふことを否定して、次ぎのやうな説を述べてゐる。「平板に説き進んでゆく散文的の物語と、律と韻とのある詩と、調子をつけて歌ふ歌謠とについて實際的に考へて見たことのない人々には、それらのものが三つながら明らかに異なつたものと見えるかも知れない。けれども、よく注意して調べて見ると、それらが相互に關係のあることが分り、また人類の言葉がどうしてかうした三つの状態に分れたかといふことも分る」と。タイラアは話と詩と謠とは一つであつて、それから三つに分岐したと信ずるもので、つまり話詩謠三一致説である。

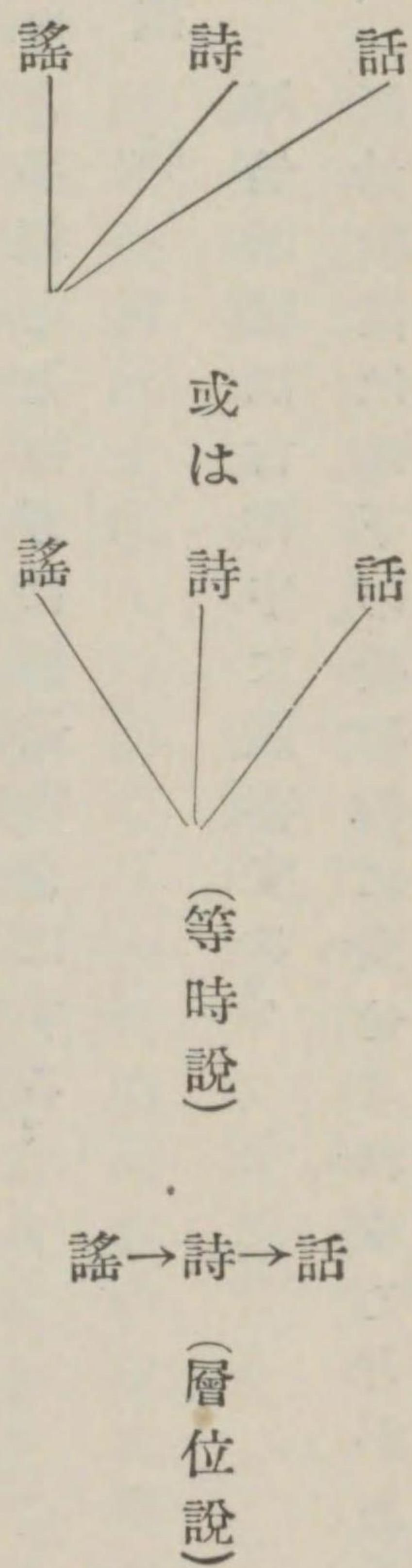
文學史家の間に疑問とされてゐる抒情詩と敘事詩といづれが先きか、散文と律文といづれが先きかといふ問題は、ダァキンやタイラアの説を吟味することによつて決せられる。分國史である日本文學史などの場合には、かうし



た起源の問題は餘りに遠く隔り過ぎて居り、従つてそれに觸れることを避けようとするものが多い。たとへば藤村作氏の如きも其一人で、『原始文學の發生に關する研究は極めて興味ある問題である。文學の起源が感情の詠歎からであるとするれば、抒情文學が文學の原始形式となるのであるが、一方に合唱より起つて民族的な敘事文學となり、更に抒情文學に展開すると説く學説もある。が、今はこの問題に論及することを避けて、文獻の上から日本文學の原始時代を見ると、古事記、日本書紀に見える神話、傳説、並びに歌謠はその最も古いものであらう』といふ風にいつてゐられる。

しかし、私達、發生史に重きを措くものにあつては、起源の問題を等閑に附して置くわけにはいかない。タイラアの話詩謠三一致説は姑らく措いて、ダァキンに従へば非情の談話は樂音と節奏とに胚胎し、音樂は情緒を主としたものであるから、散文が律文の後に來り、敘事詩が敘情詩に先行しなかつたことは明らかである。話詩謠の三一致を説くタイラアにしたところで、それが一つであることは主張しながら、同一程度で進行したとは説いてゐない。兩者

の説の差を圖示すれば、



のやうなものとならうが、生物學的考察の結果からいへば、層位説の方がより妥當なやうに思はれる。そこで私は現在の知識では、

1. 律文 (Verse) は散文 (Prose) に先行した。

II. 抒情詩 (Lyric) は敘事詩 (Epic) に先行した。

といふ二項の假定的結論を抜き出して來なければならぬと思ふのである。

そこで起る問題は、最原始的律文とはどんなものであり、最原始的抒情詩とはどんなものであつたかといふことであるが、それらは前述の手長猿の歌やコホロギやキリギリスやセミの歌と大差のないものであつたらうと思はれるだけで、それを還元するほどの資料を私達は今日に於いては有つてゐない



のである。

そこで、また起る問題は、最原始形よりも少し進歩したところの原始的抒情詩と其律格とがどんな形態を有つてゐたかといふことである。今日の世界に於いては火や道具を使はないやうな原人が見出されないから、人類發達史上に於ける舊石器時代早期の人類の歌謠などは明瞭にわからう筈がない。其晚期或は新石器時代の人類の歌謠は、これに異つて稍々明瞭に還元することが出来る。かうした古代藝術を還元する資料は、主として遺物(Relics)と殘物(Survivals)とである。私達、人類學的方法を用ひるものが、これらの二つを研究する時には一定の約束を有つてゐる。今、其約束に従うて原始歌謠を研究する態度と手續とを次ぎに箇條書きにする。

#### A 遺物

- 一、原始歌謠は古書中に遺存する。
- 二、原始歌謠は地下の發掘物に徴せられることがある。

#### B 殘物

- 三、原始歌謠は野蠻人の歌謠の中に殘存する。
- 四、原始歌謠は文明人の間では童謠に殘存する。
- 五、原始歌謠は文明人の邊鄙の地方に殘存する。
- 六、原始歌謠は文明人の間では宗教的儀典の中に殘存する。

以上の二類六項は、私達が原始歌謠を研究するに當つて、其證典を求むべき『つぼ』である。而してこれらを世界的に比較するのが前述の人類學的方法であり、人種的關係を求めて制限的に比較するのが人種學的方法である。日本歌謠の原始形をたづねるに當つては、勿論人種學的方法を採らねばならぬ。便宜の爲めに簡單な説明を加へると、前掲の第一類は考古學的 (Archaeological) 考察であるが、第二項をそれに宛て、第一項を文獻學的 (Philological) 考察といふことも出来る。第二類はすべてこれを工藝學的 (Technological) 考察と見てもよいが、第六項の如きは特に之を土俗學的 (Ethnographical) とすつても差支へない。(一) 古代文獻、及び (二) 出土遺物は、それらが古代の物である故に、それらによつて直接に古代歌謠が徴證せられるのはいふまでもないことであ



る。(三)野蠻人は現代に生活する古代人であるが故に、(四)童謡は嘗て大人の歌謡であり、大人が進歩した歌謡を有つに到つてそれを棄てた爲めに、それが兒童の遊戯に墮落したものであるが故に、(五)邊鄙の地方は文化の波及を受け、(六)宗教的儀典は一般に古きを尙ぶから、すべてが守舊性に富み、従つてそこには古代の習俗が多く保存せられてゐるが故に、これらは皆古代文化——従つて原始歌謡を徵證する資料として歌謡發生史に役立つのである。若し一々これらの諸點から研究することが出来れば、十分な結果を得ることが出来ようけれども、さうする暇を有たないから、これらの中の二三について實例を示し、原始歌謡の形態をおぼろげにても想見せしめることが出来れば仕合せであるとするに止めたい。

#### 第四節 日本原始歌謡の内包

前にもちよつと觸れたやうに、最原始形の歌謡はこれを徵憑する由もない

が、恐らく蟬や蟋蟀や鶯や杜鵑や鹿や猿のやうに性的吸引を主としたもので無意識ではあつたらうが、個體を宗とし、團體を主としないものであつたに相違ない。社會の發達するにつれて、個體と同時に團體をも考慮するところの欲求が煽情的歌謡となつて表現されるやうになつたらう。かうした立證は容易のこととてなく、また甚だ煩はしくもあるから、こゝでは省いて述べないことにするが、大體に於いて是認され得べき生物學的事實である。

個體を没却して、團體の爲めにのみ人類の各個が活動するやうな社會状態が出現してからの歌謡は、さうした生活様態を現に帶著してゐる世界の野蠻人、或は未開人の歌謡によつて證明することが出来る。人類學的方法を用ひて、今、試みにさうした文化段階の歌謡を窺つて見る。オーストラリヤ土人は戦争に出て立つ前に、怨敵に報復することを期待した歌を謡つて其激情を亢奮させる。歌詞は

『額を衝け

胸を衝け



肝臟を衝け

心臓を衝け

腰を衝け

肩を衝け

腹を衝け

肋を衝け<sup>(二三)</sup>

といふ。これは敵の身體の各部を列擧し、それを衝くであらうことの期待を謳つたもので、所詮は一種のデシデラタの表現に過ぎない。また武器の名を列擧して、勇氣を鼓舞する場合もある。

『ブルルの楯、棒、鎗

ベラル擲棒

ワロルの幅廣のブーメラング

ボーダンの帶、流蘇、前垂を齎せ

起てよ、躍り上つて覘ひ定めよ

眞直に飛ぶ火食鳥鎗<sup>(二三)</sup>の』

これらは軍歌であるが、正月前に親から買つてもらつたボックリだの羽子板だの手鞠だのを目の前に並べて、それを眺めながらそれらの名前を羅列して歌ふ日本少女の無韻律と、どこかよく似たところがある。

『カンガルは疾く走つた

けれど私は一層疾く走つた

カンガルは肥えてゐた

私はそれを食つた

カンガル、カンガル<sup>(二四)</sup>』

これは狩獵歌である。濠洲土人に取つてカンガルは其全生命であるから、それに結びついた歌が多いが、狩獵歌にあつてはそれを主題としてゐる點に於いて、もう一段進んで農業生活に入つたものゝ農業歌、特に稻なら稻、麥なら麥を歌つたものに比べると出来る。

『お前の身はワイテマタにゐるが



お前の魂はこゝへ來て

私の眠を覺ましてくれる

合唱——はあ、はあ、はあ、はあ(五)』

これはニュー・ジラランドの歌であるが、最後の一行はどこの野蠻人にも共通のハヤシであつて、今日では全然無意味であるけれども、初めには何らかの意味があつたのかも知れない。日本の鄙歌——特に田植歌にも、また朝鮮の春挽歌にも、これと同様のハヤシのついてゐるのがある。

「Kardang garro (若く弟や

Mammul garro 子供には

Mela nadio もう二度と

Nunga broo.” 逢はれまら)

といふのは濠洲土人の挽歌で、最初の行を若い女が歌ひ、第二の行を年老つた女が歌ひ、第三行、第四行は皆で一所に歌ふことになつてゐる。此歌とこれの前に擧げたニュー・ジラランドの歌とは葬歌であつて、宗教的性質を帯んでゐる。

る。偶然ではあらうけれど、昔、我邦で流行つた『童謡集』所收の童謡に、

『あーにんぶくろ

ちやんぶくろ

むーぎのえーの

えんぶくろ』

といふのがあつて、節奏も韻律も殆んど全く前述の濠洲土人の挽歌に一致してゐるとは、原始歌謡が其格調に於いて一致すべき理據のあることを私達に切實に示してゐるのではあるまいか)

ボルヅキン・スペンサアは北濠洲の土俗を調査していふ、成年式に於いて母が子供に百合の種子で造つた菓子と與へ、一同がそれを食べた後に軍踊りが始まり、モルクオル(父と父の兄弟)とヌカイッカ(母の兄弟)とが彼等の脛を叩いて先づ踊る、其踊りに伴ふ歌詞は、

「Yalina balla gula lagun billi

Ya, ya, ya, ya, ya, ya!



といふが、其意味を誰れも知つてゐるものはない。此歌は彼等がムムスと呼ぶ遠い時代、即ち彼等の神話的祖先の生きてゐた時代のものであると彼等は信じてゐると。<sup>二七</sup>かうした例やら、ハヤシの無意義なことやらを考へて見ると、現在野蠻人の歌つてゐる歌謠は第二次的のもので、彼等よりも前に今一段古い、原始的の歌謠のあつたことが明らかで、其最原始形が此意味の分らない傳統的歌謠やハヤシの間に窺はれるといつても差支へない。

また如上の軍歌、狩獵歌、葬式歌などの内容を検討して來ると、いづれも欲求といふものが根柢をなしてゐる。そしてそれらの歌謠の演奏は、私達の間に見るやうに單純に藝術として、乃至は娛樂として行はれるのではなくて、いつも呪的宗教的儀式が伴はれてゐる。否、歌謠に呪的宗教的儀式が伴はれるのではなくて、呪的宗教的儀式に歌謠が伴はれてゐるのである。タイラアも指摘した如く、舞踊は近代人にはたゞの娛樂としか見えないけれど、文化の程度の低い民衆の間では、十分の熱情と氣高い意義とを有つてゐた。<sup>二八</sup>踊りと同じく歌謠もまた娛樂でなくて、多くはマジックと宗教との儀典に伴はれる原始

民衆の集團的欲望の表現であつたのであつた。たとへば禁忌 (Taboo) だの呪 (Magic) だの、如く、呪的宗教的儀式は彼等の社會生活全體を被覆するところの事象であつて、或はそれを彼等の生活全體と見做しても差支へないほどであつたから、それに關聯して歌謠の發達を遂げたとは、他の事物との關係を超えてゐたと思はれる。イスパニヤのコグル溪谷に於いて發見された壁畫を見ても、クレテのクノツソスの宮殿址から出土した楕圓印章の彫刻を見ても、石器時代から既に踊りや歌が呪的宗教的行事の大部分をなしてゐたことが知れる。<sup>二九</sup>即ち文化の曙に於いて、人類の歌謠が呪的宗教的性質を帶んだ段階があつたといふことを私達は推論し得るのである。さうした段階に日本の原始歌謠があつたことを、私達は日本文化の檢討によつて考へさせられる。

日本古代史家はかうした方面にも少くとも一頁或は二頁を割いてもよいのであるが、どれを見ても殆んど全く歌謠には觸れてゐない。たゞに觸れてゐるものがあつても、原始形を離れた晩期のものについて何事かをいつてゐるに過ぎない。比較的に新しい觀方を試みた武田祐吉氏の研究に於いて



すら、主として論ぜられたのは上代歌謠の形式であつて、其内包については多くを聞くことが出来なかつた。たゞ僅かに傳説時代の歌謠が多數の人に對する思想發表の機關として特質づけられることを挙げ、それが會話的であり、物語的であり、演劇の祖先としての歌舞の様態を有つてゐたことが教へられるのみである。それに比べれば久松潜一氏の論述は一層明瞭であり、咏歎的な表現から、抒情詩的、物語詩的、敘景詩歌謠が生れる過程を辿つたことを考察してゐられる。和辻哲郎氏の觀方も大方久松氏と同じく、主客未分の抒情詩を上代歌謠の特質と見てゐられる。兒山信一氏は比較的明快な觀方を發表してゐるが、『文獻によつて我等にまで殘されてゐるものには、最も原始的なる作品は殆んどないこと、その大部分は幾分かでも發達せる文化的社會状態を豫想せるものである』とは注意すべきであるといひ、上代歌謠の題材を觀察して、第一期を肉體的慾望を歌つた時代、第二期を戀愛を中心として精神美を歌つた時代、第三期を自然をも觀照した時代とし、『我等の知り得る最初の日本詩歌、即ち私の無定形詩と呼ぶものはその第二期に當り、第一期の餘波と第

三期の萌芽とを共に持つてゐるものとすることが出来る』と斷定してゐられる。しかし、私は記紀や『萬葉集』に現はれてゐる歌謠に發達するまでに、我邦の歌謠が呪的宗教的色彩に富んだ時代を經過したことを信ぜずには居られぬ。

文獻學的考察の結果から觀ても、原始歌謠に呪的、宗教的 (Magico-religious) な要素の多いことを認めないわけにはゆかない。あの天岩屋戸が開かれた時、八百萬神達の喜んで唱和したといはれる詞句は、

『あはれ

あな、おもしろ

あな、たのし

あな、さやけ

あけ』

といふ短句の重疊であつた。イザナギの神とイザナミの神とのミトノマダハヒに先立つところの唱和は、



『あなにやし、えをとこを』

あなにやし、えをとめを』<sup>(三五)</sup>

といふ感歎詞と名詞とを連結した同數句の對偶であつた。前者は嘆美的であり、後者は欲求的であるが、共に呪的宗教的である。後者の如きは恐らく一種の言呪 (Word magic) であつて、たゞの欲求の表現ではなかつたと思はれる。

聞くところに依れば、折口信夫氏は日本歌謠の起源を祝人の神前に獻ぐる祈禱と見てゐられるといふことであるが、私はまだ其論述に接しないので、詳細を知ることが出来ない。先史時代に於ける舊アイヌの遺物はさて置き、先史時代から原史時代に互る原日本人——即ち私達の祖先で、ツングース族に屬するもの、考古學的研究の結果では、古墳の近くから土鈴が出たり、土笛が出たりして居り、また神奈備であつたらしいところの丘腹から大きな甕が出たりして居るから、死者の祭祀、或は山神の祈禱に於いて、或種の原始音樂の演奏に伴はれて、呪的宗教的舞踊及び歌謠が行はれたと推定しなくてはならない。(これらの樂器については、私は久しい前から研究を續けて居り、不日

發表することが出来る運びに立ち到つて居るから、こゝでは要領を述べるだけに止めて置く)、『萬葉集』のやうな比較的晩期のものを見て、たゞの戀歌にさへ呪的宗教的分子が甚だ多く加はつてゐるから、原始歌謠の發達を與へた此機を呪的宗教的思想であるといふことは否定が出来ないし、従つて歌謠の内包がそれに關するものであつたといふことも争はれない事實である。

若し私の推定が誤つてゐないとしたならば、祝詞は歌謠のさうした段階の一斑を私達に示唆するものではあるまいか。祝詞は民族的、或は部族的のもので、個人的の性質を帶んでゐないが、其原的内包はもつと原始的、もつと集團的のものであつたと考へられる。煩はしいから、こゝに一々例を引くことは避けるけれど、祈年祭や六月晦大祓のやうな美しい詞句を有つた祝詞は除くとしても、尙ほ御門祭の祝詞のやうな簡單なものにも、反復があり、對偶があつて、『古事記』や『萬葉集』の進歩形に到達する中間形態を髣髴させてゐる。いはゞ祝詞は『あはれ、あなちもしろ』の單純な斷片から、複雑な抒情敘事的構造へ進んだ中間過程を示唆するところの "missing link" の一種であると見做して



も差支へない。

私の考へては、祝詞の原型は原日本人が大陸に於いて其近縁民衆と相隣つて生活してゐた頃から存在してゐたものであるから、たとへば近いものでは朝鮮民衆、滿洲民衆、遠いものではサモイェド、コリヤーク、チヌクチイなどの諸種族と、共同の祖型から分岐したものと見て差支へあるまい。

今、試みに朝鮮慶尙南道東萊郡龜浦里で、石ムータン（巫女から採集した祈禱詞（二六））の若干を擧げて見よう。

『三神に捧ぐる祈禱詞』

三神ゼヤングの神よ、

みどり兒の母をして、

羹をよく啜り飯をよく食ひ、

薬を用ひば薬よくきゝて

體力の疾く回復すること

氷の解くるが如く、

雪の融くるが如く、

□□の鎔くるが如くならしめ給へ。

玉の燈に火を點じたらん如く、

此家の内を火に淨め水に淨めて

家の内に笑の花を咲かしめ給へ』

三神 (Sam-sin) は産神 (San-sin) と音が相近いので、朝鮮民衆には混亂して用ひられてゐる。三神は三柱の神であるか、または一柱の神であるか、或は男神であるか、女神であるか。三神と産神と、いづれが原的であるか。これらは一つも明らかにされてゐないが、産後に此神に獻げるものを見ると、或場所では三器の白飯と三器のワカメ汁とであり、他の場所では一器づゝの白飯とワカメ汁とを供へる。故に、此神が一柱であるか、三柱であるかは、祭儀の上からはわからないが、石ムータンはそれを三柱の女神だと信じてゐた。ゼヤングは三神の名であるが、朝鮮語では意味が解かれない。ブリヤート族の間には、ザヤング (Zayang) という神があり、それは産神ではないけれども、蒙古語の Zayang は



創造者を意味し、Nayahung は創造することを意味するから、三神ゼヤングは蒙  
古語のこれと同原であると見られる。

『赤兒の泣く時の祈禱詞

善きゼヤングの神を

(赤兒を) 授けたまひし序に

賢しく、温しくなるやうに

よく食物を取るやうに

歌聲を止むるやうに、

いつもく、護り給へ

食べては寝、

寝ては食べるやうに』

前者に比べれば詞が短くもあり、また譬喩もなく、非文學的であるけれど、  
尙ほ反復と對偶とが用ひられて、いくらか修辭上の工夫も加へられてゐる。

『成造に捧ぐる祈禱詞

龍の頭に基を平らし

鶴の頭に礎を置かし

金の瓦と玉の石にて建てし家

四方の隅に風磬フシギョウを懸け

東南の風そよと吹けば

風磬の音妙に響く

海東朝鮮某道某縣某郡某面某里某

名堂、堡主は歳が五十

成造シヨウグチヨさまも歳が五十

堡主様と成造様は同い年

生れ時さへ一つ日の一つ時なれば

此供へ物ことく、に召上り

此家を富み榮えしむるやう

思ふこと皆遂げらるゝやう



家内皆恙なく健かなるやう  
雑鬼雑神の侵さざるやうに  
護らせ給へ護らせ給へ」

これは成造シヨングチヨ即ち家神を祭る禱詞で、先づ我邦の『大殿祭』の祝詞にても比較さるべきものであらう。「風磬」は風鈴で、我神社佛閣に見る如く、家の四隅に懸けて、風の吹く時ちりん／＼と鳴らせる装置で、大建築や、てないまでも神聖な建築にはこれを取りつけることにしてゐる。また『名堂』は本來、基地の善いことを意味し、風水説から來た語であるが、こゝでは壘主の尊稱に過ぎない。「壘主」とは家主のことである。此祈禱詞は大分支那思想の影響を受け、表現に於いても本來型を失つてゐるらしいが、句々の間から、いくらかのプロトタイプが覗いてゐる。

『井の神に捧ぐる祈禱詞』

東にしては東海龍王の神

西にしては西海龍王の神

南にしては南海龍王の神

北にしては北海龍王の神

供へ物を澤に聞し召して

此食水の味を旨からしめ

色を清からしめ給へ」

これらの二つでは、信仰の根本に於いて日本の古代思想と一致したものゝあることが見出され、祈禱とはいふものゝ、一種のマジック的痕跡がほの見えてゐる。「井の神に捧ぐる祈禱詞」にあつては、表現が支那的制約に感化されて、我邦の『東文忌寸部、獻横刀時呪』と類似してゐるのを、誰れしも氣づかずに居られまい。

『ブル神に捧ぐる祈禱詞』

前の堂山タシサンコルムキ

後には後の山のコルムキ

男堂山ナムタンサン、女堂山メタンサン様



祭物を澤に召し上り

御菜をも快く召し上りて

此村中の家々をして

富貴功名せしめ給へ

早魃もなく洪水もなく

雜鬼雜神の入り來らざるやう

此村を護らせ給へ』

ブル神といふのは、普通に別神ビョルシと呼ばれてゐる神である。本來はブル神であるが、漢語の影響を受けて『別神』と訛るに到つたのである。ブルは伐、弗、夫里などの漢字で現はされる。PE 即ち『村』の義で、我邦のムレ、ムロ、ムラ、或はフレと同一語であるから、ブル神は即ち村神、鎮守の神、土産の神など、譯すべきものであらう。ホルムキといふ語は、現在ではもはや意味が不明である。祭物とは神前に供へる飲食物のとである。此祈禱詞は我邦の『道饗祭』の祝詞に相當するもので、或時代には日本と朝鮮とで殆んど同一の祝詞を有つてゐる。

たかのやうに思はしめる。表現の形式、内容に於いても、どこともなく相似の點のあることは、兩者を比較して見たものゝ直ぐ氣づくことであらう。

次ぎには、いはゆる『シベリヤ族』(Sibiric)の呪言(Incantation)を窺つて見よう。前述の朝鮮の三神に獻ぐる祈禱詞と似たものが、チュクタイ族(Chukchee)の間に發見せられる。彼等の間では、子供が幼い間に様々の保護的呪言が用ひられる。呪言を唱へると同時に、子供の着物に護符としての繪像だの頸飾りだのをつける。長子が亡せた場合には、一層念入りで行はれ、行ふ時期は新月の時を選び、日中などは避けることにする。ボゴラスの記載に従ふと、家の入口に少しばかり火を焚き、其傍へ煮た肉か或は乾した肉を載せた板を置き、施術者は子供の兩親のいづれにも頸飾りとして造られてゐる革紐にぶら下げた赤石の一片を與へて、さて嚴かに呪言を唱へる。其呪言の一例を示すと、

『お前は此地の上には居らぬ、お前は此石の中に居る。どんな風もお前には當らぬ、どんな氷塊もお前を碎き得ず、却つて石の爲めに粉碎される、廣い大洋には大地や世界と一所に生れた大きな海獸が横たはつてゐる。』



此海獸は海驢である。其背は島の如く、土と石とてよろはれてゐる。お前は其背の上に居る』

といふのである。祈禱の形を採らずに、全く語呪の形を有つてゐる點に於いて、これが原始的であることが知られる。

サモイェツド族 (Samoyed) は、死が女性の惡靈、即ち Namsya Barussi の力に基づくことを信じ、従つて立派な巫人は時としては其惡靈に打ち克つて、それに盜まれた魂を死者に返すことが出来ると考へてゐる。しかし以前に於いては、彼等は死者の靈魂が屍に還つて來るのを防ぐ爲め、特殊の呪言を唱へて、死體をチュム (住家) の外に持ち出し、其時婦人はそれを跳り越える儀式をしたことをレペキーンが記述してゐる。

チヌクチイ族には特に呪言唱への巫人、エウガンワ・チルギン (Ewganoa-tirgin) といふのがゐる。色々の呪言を唱へるが、其呪言には善意のものと惡意のものがあり、前者に於いては苦しめるものを助け、後者に於いては人々に禍害を及ぼす。前者を善意、即ちテン・キムヌリン (Ten-cimulin)、後者を惡意、即ちクルグ・エ

ネニリット (Krug-enilit) と云ふ。

かうした新舊シベリヤ族の間に見出される呪言は、我『古事記』及び『日本書紀』に於いても見出されるもので、スサノヲの命がアマテラス大神の營田の畔をこわしたり、溝をうづめたり、大嘗の殿に尿まき散らしたりした時に、大神が、

『尿なすは酔ひて吐き散らすところ、あがなせの命、かくしつらめ』

田の畦はなち、溝埋むるは、ところを惜らしところ、あがなせの命、かくしつらめ』

と宣直のラハシをされた如き、また所謂『大直び』、『神直び』の如きは、チヌクチイ族のテン・キムヌリンに相應するものである。之に反してホヲリの命が其兄のホデリの命に、嘗て借りて失つた鈎を返す時に、ワダツミの大神の訓へに従うて、

『このはりは、おぼち、すしち、まぢち、うるち』

といつたのは、明らかに對手に禍害を及ぼさうとするもので、チヌクチイ族のクルグ・エネリットに相應するものである。善惡兩性を帯んでゐるものと



しては、アシハラの中つ國からアメワカヒコによつてタカギの神の許に射上げられた矢を、其神が矢穴から再び射下される時、諸々の神達に示していはれた詞、

『若しアメワカヒコ御言をたがへず、荒ぶる神を射たりし矢の來つるならば、アメワカヒコに中らざれ。若しきたなき心あらば、アメワカヒコ此矢にまがれ』

の如きを例に擧げることが出来る。またホヲリの命、ホデリの命の海幸山幸交換説話の條に、兄の命が弟の命に鈎を返せと迫つていはれた言に、

『山幸も、おのが幸々

海幸も、おのが幸々

今はおのもく

幸を返さむ』

とあるが如きは、單なる會話のやうにも見えるけれど、やはり呪的性質を帯んでゐたと考へられぬこともない。ウケヒの一種も呪言の中に計へてよいも

ので、オホヤマツミの神がヒコホノニギの命に、姉媛のイハナガヒメと妹媛のコノハナノサクヤビメとを並べ奉つた時のウケヒは、

『イハナガヒメをつかはしてば、天つ神の御子のみいのち、雨吹り風吹けども、とこしへなる石の如く、ときはにかきはにまませ。またコノハナノサクヤビメをつかはしてば、木の花の榮ゆるごと榮えませ』

といふので、散文的ではあるが、幾分の律語的制約を有つてゐて、それらの日のウケヒ、トゴヒ、カジリ、ノリナホシなどが、すべて言呪に屬する呪詞、(Incantation) であり、呪詞は好調子、(Intonation) によつて美的に表現せられたことがわかり、同時にそれらが外形特に表現方式に於いて後の祝詞に同化したところがあるので、祝詞は本來律語と進歩形散文との間に横たはる調子よき原的散文であつたといふことを主張したのである。

以上の諸點、特に土俗學的側面から、私は極めて簡単な結論を抜き出して見たい。即ち日本の原始歌謠は、祝詞の原型、たとはトゴヒ、カジリ、ウケヒなどの中に認められなければならぬと。



シベリヤ族の呪詞が太鼓や鈴に合はせて唱へられるやうに、オーストラリヤ土人の呪詞が脛を拊つての踊りを伴つてゐるやうに、これらの原的呪詞は鐸舞(三三)を伴うて謠はれたことに疑ひがない。鐸舞は今日の神樂舞に系統を引き、また朝鮮のムータンの鈴踊りも同原であることはたしかであるが、神樂歌では原型が失はれてゐるらしいから、所要の原型をそれによつて還元することは出来なう。

### 第五節 日本原始歌謠の形態

前章では主として土俗學的證據によつて、日本の原始歌謠の内包を窺知しようといふ試みの見本を示して見たが、此章では工藝學的 (Technological) 立場から原始歌謠の形態を窺知して見たい。歌謠の形式論は近頃大分やかましく、先輩の間にも、また若い學徒の間にも、多數の發表はあるが、私の見た限りでは詞句を假名に書き直して體裁よく色々の配列を試みてゐるに過ぎない感がある。中でも和辻哲郎氏は一步を進めて、古代歌謠の數行に於ける抑揚を

假定されたりしたが、それとても何の根據があつたわけではないらしいから、學術的には劣價的である、たゞ有るは無きにまさるのみといはねばならぬ。

かうした歌謠史の權威としては高野辰之博士が衆望を負うてゐられ、自らもまたそれを許されてゐるやうであるが、私の讀んだ限りでは古代歌謠の形式を在來以上に明らめられたとも思はれない。近くは『日本歌謠集成』が出たが、其卷一、上古篇には近衛家所藏の『琴歌譜』が載つて居り、其原本には雅樂師にもわからない譜がついてゐるが、和琴の奏法が失はれてしまつた今日、曲風について類推をもなし得さうにないといつてゐられる。(三六)しかし何とかしてそれを讀解しなければ、古代に於ける眞の曲譜がわからないわけであるから、歐洲の音樂史家が *Neume Notations* (三七) を研究して、中世から近世への樂的進化が手に取るやうに知られて來たやうに、博士のやうな巨匠によつて、かうした古代琴譜が白日の光りにさらされるであらうことを希望するのである。

五十嵐力博士は『國歌の胎生及び發達』に於いて、原始歌謠の形式を論じて、西洋文學史家の間に行はれる散文に詩歌が先行したといふ一般の學說を否



定して、最初に詩歌とも散文ともつかぬ情趣語があり、それが段々に彫琢され、洗鍊され、拔差されて、首尾一貫して律のある文章が出来上つたてであらう。感情語が此段階に達すると、初めて『歌』と名づけられたので、『うた』は委しくいふと、『うつたふる』の原意を有つてゐるが、いつの間にか他の感情語とは異つた一種の藝術品たることを標示する語となつたと説いてゐられる。<sup>(三八)</sup>しかし私の考へては『うたふ』と『うつたふ』とは同一祖語が二つに分岐したもので、本來形は『うつ』の延長、或はそれと『あひ』との複合語である『うちあひ』の縮約ではないかと思はれる。さうした造語は古代に於いて多く見られ、

Utai = Uti + ahi

Isakai = Isaki + ahi

Tatakai = Tataki + ahi

Shiwai = Shi(w)o + ahi

などのやうな例證がある。歌謡は常に節に應じて手足を昂低し、いはゆる手拍子、足拍子を取つたから、そしてそれは古代に於いては集團的に演伎せられ

たから、『拍ち合ひ』が『歌ひ』の語をなしたといふことも考へられぬことではない。(拍手の如きもカシハデといふのは訓み誤りて、ウチテと昔は訓んだらうと思はれる證據がある)。此事は或人々にまでは當座の思ひつきに過ぎないやうに見えるかも知れぬが、私には相應の據りどころがある故に、ちよつとこゝに言及して置きたい。

さて、本題に戻つて、古代歌謡の形式についていふと、武田祐吉氏は記紀に遺つてゐる古代歌謡を検討して、それらは『句數も定まらず、一句の音數も定まらないものが多いが、其中に一貫した條件を求めれば、少數の例外はあるとしても、大體に於いて短音の句と長音の句との二句より成る一行が單位となり、これを重ねて一首の歌を成してゐる事である。短音の句と長音の句との交錯は、古代歌謡に於ける基礎的單位と稱して差支へない』<sup>(三九)</sup>といつてゐられる。私も大體に於いてこれに異議はなく、日本古代歌謡は、結局、

5.7.5.7.....

の連続に過ぎないものであるといはうと思ひ續けて來たが、音數の上からて



なく、節奏や旋律の上から觀て來るに及んで、それに少しく疑問を有つて來たのである。原始歌謠はいふまでもなく歌はれたものであつて、讀まれたものでなかつた限り、それらは皆歌はれねばならなかつた。果して然りとすればどういふ風に歌はれたか。其節奏は如何、其旋律は如何といふ問題が起つて來る。此問題を解決しなければ、原始歌謠の形式論はいつになつても果てしがつかないであらう。

私は從來、神樂歌だの、催馬樂だの、古代樂の殘存と思はれるものについて若干の研究を試み、それによつて古代歌謠の形式をあきらめようとする希望を有つてゐたが、それは大方裏切られてしまつた。今、行はれてゐる雅樂は後代の作もあり、また古代の奏法を傳へてゐるものがあるとしても、それらは外國樂輸入後のものであつて、エジプトやアッシリヤや印度や支那の樂的勢力に壓倒された後の調曲をしか示してゐない。私は神樂歌や催馬樂や朗詠に聞かれるやうな長音進行は、原始時代に於いては見られなかつたに相違ないと思ふ。尤も琉球の『おもろ』には、催馬樂式、神樂歌式のものもあるが、さうした

方面はこゝでは抜きにして、私は今試みに童謠に原始歌謠がサーヴァイズするといふ原理から、童謠によつて原始歌謠の有つてゐた形式を窺ふ意圖を實行して見よう。

試みに一冊の『童謠集』を繙いて見ると、開卷第一に見出されるのは子守唄の寢させ唄と目覺ませ唄とである。それらの歌詞を見ると今日のものと少しも異つてゐない。此集の編輯された年代は明瞭でないが、所收の歌謠から推して寶曆、明和年間に江戸で流行したものを集めたことは確實である。それから今日までは百七十六年を経てゐるが、歌詞も曲調も些しの變化をしてゐないところから推すと、童謠の執拗性、守舊性は極めて強いものであることが知れ、従つてそれによつて原始歌謠の形式をあきらめようとする意圖が決してあぶなげなものでないことも知られて來る。

そこで、私は沖繩語と日本語とは、今日大分懸隔が出來てゐるが、沖繩語に却つて古代日本語が殘存してゐる點から觀て、沖繩の童謠の中に日本童謠にもまさつて、原始形式を反映する力が宿つてゐるといふことを考へたのである。



日本音樂は大陸樂に壓倒され、沖繩音樂も支那樂の影響を受けなければ、童謠には、それらの感化を受ける以前の、存外うぶな、固有的形態が保存せられてゐるらしい。沖繩民衆は殆んどすべて其男性に於いて音樂的素養が深く、其傳統的音樂を巧に演奏する力を有つてゐるが、それは子供の時から傳統的な童謠に育まれて、本來的調曲に慣らされて來てゐるからである。最近に於ける同地の文化的轉回はその凄いほどで、若い人々の間には固有形が理解されなくなつてゐるので、相當の年輩をしてゐられる富名腰義珍氏に幼時の記憶を辿つて童謠の還元を求め、それらを敏感な耳の所有者である山内盛彬氏によつて譯譜してもらふことにした。

次々に掲げるのは即ちそれらの中の若干である。

『たか(鷹)』

あんでーたか  
たくしぬくし  
みーゆんどー

えーちーたか  
づらわんしゅん  
ちんわんしゅん』

Taka (鷹)

山内盛彬 作譜

アンデーは『あれ見よ』の意、タクシは首里附近の澤岬といつて鷹の多いところ、クシは後の義、ミーユンドは『見える』の義、エーオーは懸け聲、トラワンシ



ニンは『捕りませうか』、ササワンシユンは『さしませうか』の義である。譯すれば『あれ見よ鷹を、澤岬の後に見ゆるよ、あはれ鷹を。捕りやせむ、さしやせむ』とでもいふことが出来ようか。

これは歌ふ場合には四拍子で、抑揚の跳越旋行を見せてゐるが、單にそれだけで、それをすべて六回繰り返すのである。此曲は沖繩の童謡中では最も單純なもので、味は少いが、ナイーヴなところがあるので、原始旋律を私達に髣髴せしめる力を有つてゐる。

次ぎには『とーとーめー』を擧げる。これは最も普通に行はれてゐるもので、其歌詞も比較的解し易い。

『とーとーめー(月)』

とーとーめー

まんぐるぐる

うふむち

やづむち

うたびみ

しょーり

とーとーめー

やーんぬくにやー

むむまぐわやらわん

うしぐわやらわん

こーちあぎやびら』

ヤーンは『來年』、クニヤーは『今頃』、ウタビミシヨールは『賜はれ』の意。

譯すれば『お月さま、まん圓く、大餅やと餅をどつさり下さい、お月さま。來年の今頃、馬でも牛でも買つて上げませう』とでもあるべきであらう。如何にも子供々々した、あどけない感情の表現が食慾といふ形を借りて試みられてゐる。必ずしも大餅を欲求したのでなくて、團々たる月影に恍惚たる心境を歌つたものである。

此歌は日本流に音數を以て計算すると、



となるが、実際には次ぎの如くに歌はれる。

Tōtōmē (月)

山内盛彬 作譜

The musical score consists of three staves of music in a single system. The first staff begins with the lyrics 'Tō tō mē' and continues with 'ma n gu ru gu ru U fu mu chi ya tu mu chi'. The second staff begins with 'u ta bi mi shō ri tō tō - mē' and continues with 'ya n nu ku ni yā'. The third staff begins with 'n ma gwā ya ra wa n u shi gwā ya ra wa n kō ti a gi ya bi ra'. The music is written in a simple notation style with notes and stems on a five-line staff.

即ち矢張り四拍子、ハ調であつて、どんな幼児にも容易に口にされる調曲、我

邦の『ののさん、いくつ』にも比べられるものであらう。次ぎに蝸牛を詠んだものがある。

『ちんなん(蝸牛)』

ちんなん、ちんなん  
 ぼーふりよー  
 むむかしぬいっちょー  
 ふりむんどー  
 うまがーしかさぬ  
 ゆみしかちー

ボーは『棒』の義、イッチョーは『老人』或は『逸人』で、舅姑をさしてゐる。ウマガーは『孫』のこと、ユミは『嫁』のことである。譯して見ると、『てむむしてむし、角を振れ。昔の隠居はうつけ者、孫をすかさず、嫁すかす』といふほどの意である。日本の『てんくむしく』(或地方では『まいくつぶり』)に匹敵するものである。



Chinnan (蝸牛)

山内盛彬 作譜

Chi n na n chi n na n bō fu ri yō,

n ka shi nu i c cho fu ri mu n do,

n' ma ga shi ka sa n yu mi shi ka chi

これも矢張り四拍子、ハ調で、「とーとーめー」と大差ないが、いづれにも沖縄式の特徴があり、旋行は比較的順次的であるが、高音の連続的進行が私達の子供達にはちよつと異様に感ぜられる。最後に一つ雛鶯を主題にしたもの

を舉げて見る。

ちよつちよんぐわー(鶯子)

かちぬみーぬ

ちよつちよんぐわー

あさにしゆなよー

ちよつちよんぐわー

やがちやちめーに

ささりんどー

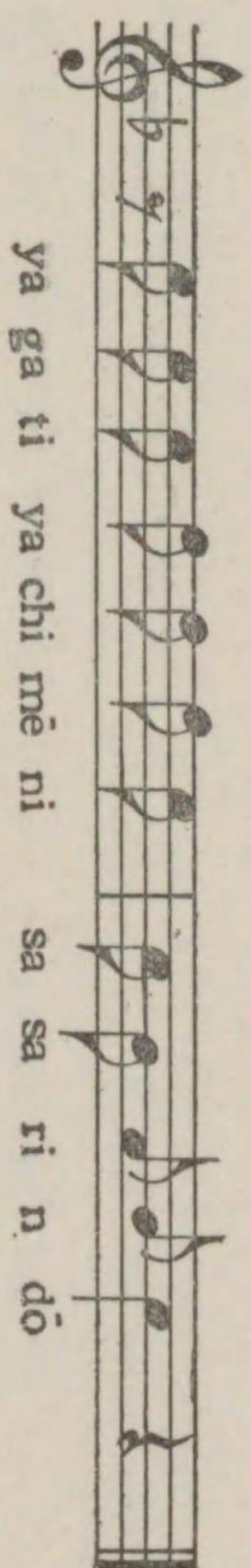
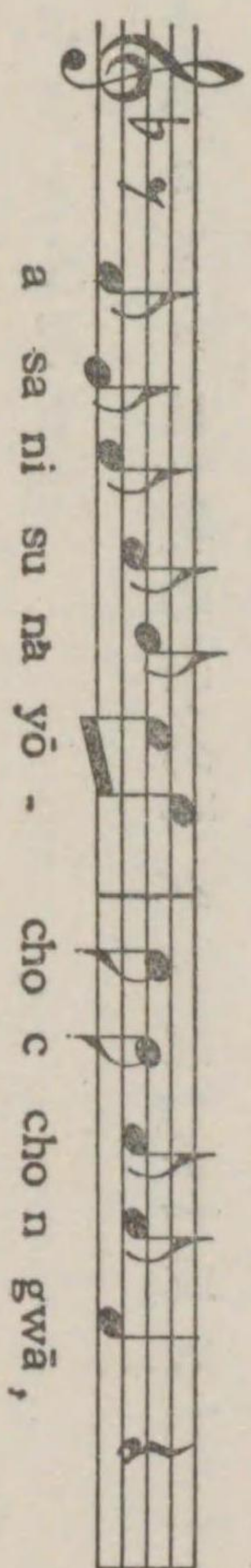
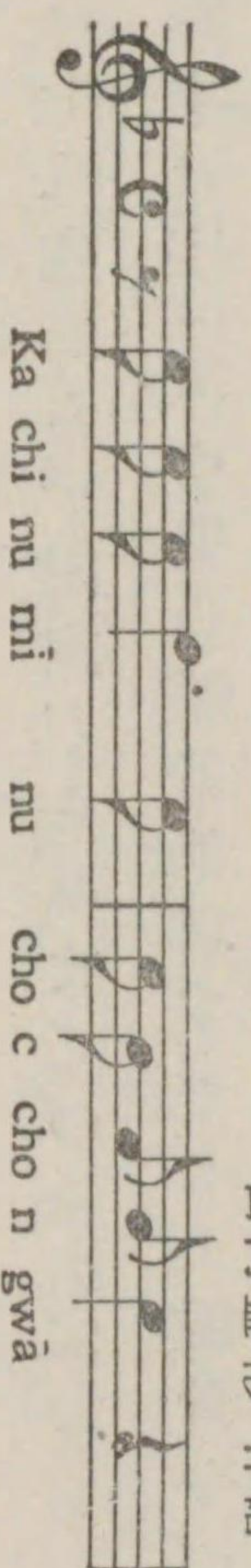
カチヌミーヌは「垣の中の」、グッは「子」或は「小」を意味し、日本語の親愛を意味する「こ」と同義である。アサニは「朝寝」、シユナヨーは「するなよ」、ヤチメーは七八歳から十四歳ぐらゐまでの少年、ササリンドーは「さされるぞ」の意で、譯すれば「垣の中の雛鶯、朝寝するなよ雛鶯、やがて小童にさされようぞ」とでもならうか。

これの譜は次ぎに示される。



Chocchon-gwā (雛鶯)

山内盛彬 作譜



これは前述の三曲と異り、四拍子、へ調である。旋行は多少跳越的で、曲としては一番優越的である。

かうした沖縄童謡を日本内地の童謡に比べて見て感ずるところは、従来信

ぜられてゐたやうに、軽重句、或は短長句といふものが原始形、或は基本形であるといふことが必ずしも承認されなければならぬことではないやうに思はれて來ることである。たとへば日本童謡で見れば、あの『蝶々とまれ』の如き、普通には、

『てふてふとまれ』(7)

なのはにとまれ(7)

なのはがいやなら(8)

てにとまれ<sup>(B1)</sup>(5)

といふ風に考へられてゐるが、歌ふ側からいふと、必ずしもさうではなくて、

4・3+R1=8

4・3+R1=8

4・4=8

3+P1・2+P1+R1=8

と見ることが出来るのである。軽重句、或は短長句の重疊よりは、同音數句の



連続が原始形、或は基本形に近いものでないかといふ考へはかうした疑ひに  
胚胎したのである。また、子守唄の遊ばせ唄に

『うーさぎ、うさぎ

なによみて、はねる

じふごや、おつきさま

みーて、はねる』

の如きも、 $3+P1 \cdot 3+R1-4 \cdot 3+R1-4 \cdot 5-S1-2+P1+R1 \cdot 3+P1=32$ となる。私はむ  
しろ『夕焼小焼』の如く、 $4 \cdot 4=8$ の連続形が多くなかつたかとまで考へて見  
たいのである。『祝詞』を覗いて見ても、

『かひにも、しるにも、

みかのへ、たかしり、

みかのはら、みてならく』

とか、

『下より往かば下を守り

上より往かば上を守り

夜の守

日の守(に)……』

とかいふ風の例が、一々挙げきれないほど多くあるのを發見する。そこで私  
は同音數句の對偶が基本となり、それを建構する爲めに接續詞を使用したこ  
とが、長短句、或は短長句の定形を出現せしむるモチーヴとなつたやうなこと  
もあらうと考へるのである。これはほんの童謡との比較によつて考へつい  
たまでのことで、他の側面からも一々かうした風に調べてゆかなければ、決定  
的結論には到達しないわけである。

私がかうした同音數句の連續を以て、歌謡の律格の原型と見做すに至つた  
理論の根柢は、音樂の曙に見られた樂的制約は、グロッセもいつた如く、時を以  
て刻んでゆく節奏(Rhythm)であつて、旋律(Melody)はそれに續行したものであ  
るから、音數を同じくする語句を疊んでゆることが、其節奏を構成するのに最  
も便宜であつたと思はれ、之に反してレストを置かなければ節奏を整へ難き



短長句、或は長短句の連續は、音樂の原始形態に不相應であつたと思はれることである。

### 第六節 結 言

以上、私は極めて簡単に日本歌謠の原始形を考察した。初めには主として原始歌謠の還元に関する意見を述べ、次いで其研究方法を指示して、在來のやうな方法を探つてゐては、いつまで待つても所要の結果が得られないであらうことを説いた。口幅つたいやうではあるけれども、原始歌謠の形式についての研究は、近年實に盛んではあるが、僅かに二三指を屈するのみの顯著な論述をしか見ることが出来なかつたのは、方法の行き詰りの結果と見なければならぬまい。さうした場合には、少しのやり損ひ、少しの考へ違ひはあつても、冒險的に新しい方法で新らしい道を開拓してゆかなければならない。

そこで私は二類六項の研究資料調査要目を示し、其中の二つ、即ち土俗學的方法と工藝學的方法とを試みに實演して、前者に於いては近周民衆の祈禱詞

を比較し、後者に於いては沖繩の童謠を資料として比較研究し、祈禱詞によつて原始歌謠の内包を明らかに、童謠によつて其外形を窺はうとしたのであるが、いづれもほんの糸口を見つけただけ、當座の見本を出して見ただけ、もとより十分の結果を得ることが出来たとは思つてゐない。かうして立てた私の意見は、或は間もなく自分自身でこわしてしまふかも知れないが、しかし、これに用ひられた若干の材料は曩に採集したものを今回全く新たに公表したのであつて、資料としての價値は永久に消えないであらう。それだけでも私は満足である。

ともかく乏少な資料により、短い時日の間に、私は日本原始歌謠を呪的宗教的内容を有つたもの、其外形は短長句の連續といふよりは、寧ろ同音數句の聯結に近いものではなかつたかといふ推量を下し、且つそれらの節奏及び旋律についても若干の暗示を與へることが出来た。粗笨固より大方の一顧を煩はすにも足るまいが、其大成は年の若い人々に任せて、私はたゞ露拂ひをして見るつもりで、かうした假定を大膽にも發表して見るのである。



- (一) 見山信一、*日本詩歌の體裁*、二三、二四頁。
- (二) Ernst Grasse, *The Beginnings of Art*, pp. 278, 279.
- (三) Charles Darwin, *The Descent of Man*, pp. 863, 864.
- (四) Ibid. pp. 864, 865.
- (五) G. F. Scott Elliot, *The Romance of Savage Life*, p. 29.
- (六) Forbes, *Monkeys*, 1. 179.
- (七) G. F. Scott Elliot, op. cit. p. 28.
- (八) Charles Darwin, op. cit. pp. 870, 871.
- (九) Ibid. pp. 871 ff.
- (一〇) Edward B. Tylor, *Anthropology*, p. 287.
- (一一) 藤村作、*國文學史總說*、五、六頁。
- (一二) E. B. Tylor, op. cit. p. 287.
- (一三) E. Grosse, op. cit. p. 238.
- (一四) Ibid. p. 237.
- (一五) E. B. Tylor, op. cit. p. 288.
- (一六) Ibid. p. 287.
- (一七) Baldwin Spencer, *Natives Tribes of the Northern Territory of Australia*, p. 172.
- (一八) E. B. Tylor, op. cit. p. 296.
- (一九) 西村眞次、*文化人類學*、一一〇、一一一頁。
- (二〇) 武田祐吉、*上代國文學の研究*、八三—八六頁。
- (二一) 久松潜一、*萬葉集の新研究*、五二頁以下。

- (二二) 和辻哲郎、*日本古代文化*、二九一頁以下。
- (二三) 見山信一、前掲書、三二、三三頁。
- (二四) 齋部廣成、*古語拾遺*。
- (二五) *古事記*、上卷。
- (二六) 孫晉泰採集。
- (二七) Jeremiah Curtin, *A Journey in Southern Siberia*, pp. 45, 46.
- (二八) M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, p. 135.
- (二九) Lepelkin, *Diary of a Journey*, plate iv, p. 117.
- (三〇) M. A. Czaplicka, op. cit. p. 194.
- (三一) *古事記*、卷上。
- (三二) 前同書。
- (三三) 前同書。
- (三四) 魏志、馬韓傳。
- (三五) 和辻哲郎、前掲書、三二七、三二九頁。
- (三六) 高野辰之、*日本歌謠集成*、卷一、三、四頁。
- (三七) Frederick J. Crowest, *The Story of Music*, pp. 30 ff.
- (三八) 五十嵐力、*國歌の胎生及び發達*、一三七、一五六、一五七頁。
- (三九) 武田祐吉、前掲書、七一頁。
- (四〇) 富名腰義珍寶演、山内盛彬作譜。
- (四一) *童謠集*。
- (四二) 前同書。
- (四三) *祈年祭祝詞*。
- (四四) *六月々次祭祝詞*。



## 第十二章 婦人の社會的地位

### 第一節 文化史上の婦人

基本社會の構成に強力な楔子となり、人類文化の造就に偉大な貢獻のあつたのは、男性よりも女性である。若し婦人のかうした寄與がなかつたとすれば、今日の社會、國家は到底見られなかつたらうと思ふ。従つて古代に於いては婦人の社會的地位が重く、男子を越えて優越的權力を有つてゐたのであるが、次第に其地位を失つて男性の壓迫を被るに至つた結果、數十世紀に亘つて婦人は心理的變化を受け、自卑と自屈とに陥り、肉體に於いても精神に於いても共に娼婦型化して、自分達を男性の玩具とすることの運命を甘受するに至つたのである。

然るに過去一世紀の間に人類學的研究が進んで、婦人の人類文化に對する

貢獻の大きかつたことが明瞭となり、科學者の間に婦人に對する尊敬の念が起り、それが漸次一般社會に波及して婦人尊重の聲となり、婦人自身の間では婦人解放の叫びが揚り、家庭生活、社會生活、民族生活の上に婦人といふものゝ地位が再認されて來た。これは或點までは古代に於ける婦人權力の復活であつて、全然新たに起つたところの創造的現象ではない。

### 第二節 迷路に立てる現代婦人

最近、世界大戰の影響を受けて、どこの邦にも社會改造運動が起つたが、改造などいふ生温い運動では駄目だ、どうしても舊の要素に還元して、再結晶せしめなければならぬといふ悲觀論者さへある。かうした時には、色々の議論が色々の方面で起つて、若い人々はどうしてよいか歸趨が分らなくなる。

かうした場合、婦人が要求せられてゐるのは、『覺醒』といふことである。其要求に應じて此頃では覺醒したといふ自信の上に立つて、色々の文化運動を起してゐる婦人がある。まことに結構なとて、或婦人は男まさりの性格を鍛



へ上げて、男性と伍して此社會に働らかうといふ健氣な考へを持つてゐる。或婦人は自分達の能率の減るのは子女を産む爲めだと云つて、子供を産まぬやうな計畫を立てゝゐる。或婦人は食物や衣服やに骨を折つて、さうするところが文化運動の最大なるものだと思つてゐるらしい。中には本當になさねばならぬことを發見して、其理想を實現するのに努力してゐるものもあるが、大部分は流行に追はれた似而非自覺で動いてゐるやうに思はれる。もつと露骨に云へば、自ら目醒めたと思つてゐる婦人達の中には、間違つた考への上に礎を据ゑて、婦人の任務でないやうな任務の殿堂を築かうとしてゐるのが多い。結局は折角の骨折りが何らの幸福をも人類社會に與へないで終つてしまふであらう。

### 第三節 婦人の本當の任務

アメリカのメーソンは『原始文化に於る婦人の分擔』といふ書物を書いたが、これは婦人が私達人類に與へた貢獻がどんなものであるかを教へると同

時に、婦人の本當の任務がどこに潜んでゐるかを知らしめるものである。

彼れの考へによると、婦人はどんな文化の發達にも關係してゐないものはない。人類の最初の食物は植物性の物質、たとへば木の實、草の實、或は葉、根のやうなもの、進んでは動物性の物質、たとへば蛙とか蜥蜴などを採集し、調理したのは婦人であつた。巨大な哺乳動物を食物とするやうになつたのは、石棒とか石鏃とかの武器が發達した後であるが、其狩獵には男性が當つたとしても、しかも其皮を剥ぎ、其肉を切り、衣服にしたり、食物にたりしたのは婦人であつたに相違ない。

皮を剥ぐにしても、肉を切るにしても、又鳥獸を狩るにしても、それ／＼道具が必要であるが、それらは誰れが造つたかといへば、矢張りまめ／＼しい、辛棒強い婦人を措いては外になかつたのである。家庭工業は皆婦人から起つたのだ。

人類文化を非常に進める力となつたものは、食物の貯藏といふことであつたが、水を入れたり、木の實を入れたりする道具——土器も矢張り婦人が造つ



た。繩を編んだり、籠を造つたりして、其外側へ粘土を塗つて、さてそれを火に焼いて繩や籠が焼けてしまふと後には素焼の土器が残る。土器は石や角で造つた器物と共に原始民衆の唯一の器具であつたが、それらは婦人が赤ん坊を背負ひながら、食物を調理したり、着物を織つたりする間々に造られたものであつた。

かうした幼稚な工業に必要な原料は、婦人が山野から運んで來た、海や河から持つて來た。運搬の歴史は婦人の頭から、婦人の肩から、婦人の背中から始まつて來た。さうして運んで來た原料で造られた器具は、技術が段々と發達するに従つて過剰を生じ、其過剰品は他の部族に渡されて自分達の部族で缺乏を感じてゐるものを受取る。これが所謂、『物々交換』であつて、商業貿易の歴史は實にこれから始まつた、即ち婦人は商業にさへ光りを與へたのであつた。初め商業は無言であつて、要らぬ物を他部族との境界に並べて置くと、其部族のものが自分達の不要品をそこに残して置いてあつた品物を持つて歸るといふ風であつた。中には敵と交易をしたものもあり、またかうした品物

の交易者のみは、敵地を通つてどこへ行つてもよいといふ慣習をさへ生じた、これが交通の最初であり、其出現には矢張婦人が鍵を與へたのであつた。

無言貿易が不便なことはいふまでもない。自分達の間で使つてゐるのと異つた言葉を使つてゐる他部族と話をする爲め、手眞似、足眞似、色々の動作をして意志感情を疎通せしめることに努力したのであらう。もつとく、古い時代、まだ人類に言語のなかつた時代、犬や猫が吠えたり鳴いたりするやうに、人間が叫んだり喚いたりして感情を現はしてゐた時代に、手足の運動其他を工夫し、播布し、保存し、改變したのも婦人であつた。これは實に人類の文化を進めるのに大事の要素であつて、これあるが爲めに人類は他の動物から區別せられる文化を持つことが出來たのであつた。

織物をしたり、土器を造つたりしてゐる間に、原始婦人は其頭の中に宿つてゐる美に憧憬れる心の芽が萌え始めて、流れる河水、捲きつく蔓草、赤く熟れた木の實——さうしたものを意匠化して、織物や土器の表面に現はすことにした。こゝに繪畫があり、彫刻があり、そこから藝術が發達した、即ち婦人は藝術



の創始者でもあつた。

かうした婦人の貢献、功勞は、どんな頑固な男尊女卑論者でもこれを感謝せずには居られまい。

#### 第四節 社會創設者としての婦人

しかし、それよりも、もつとく、大きな婦人の貢献は、人類に有機的な社會といふものを造り出したことである。犬には犬の、猫には猫の、蟻には蟻の社會があるけれども、それらは殆ど無機的であるのに、人類の社會のみは有機的であつて、此點に於いて人類は他の動物と異つてゐるといはれるのであるが、これもまた婦人の賜物である。私は此點が婦人の本當の特徴で、これあるが爲めに人類は今日を迎へることが出来たのだと思ふ。

『古事記』を讀むと、ヒコホホデミの命をトヨタマヒメの命が海神の國から追うて來て、海岸に産屋を造つてウガヤフキアヘズの命を産んだといふ神話が書いてある。これはそれらの日に於いて、婦人が子を産む場合には、家庭を

離れた特定の場所に赴いたといふことの痕跡と見て差支へがない。どこの民衆でも原始時代にはさうしたものである。

例へばギアナ(Guiana)土人の間では、出産の前には父親は或種の肉食を避ける。母親は分娩の數時間前まで働き、愈々時期が近づくと、只だ一人、或は若干の婦人を伴つて森の中に入り、そこにハムモックを吊つて子供を産む。彼女が起き上つて、平生通りの仕事をするのは、二三時間も経たぬ中のとて、分娩の知らせがあると、直ぐ、父親は寢床に入つて、仕事を廢め、或種の食物の外は悉く斷食し、喫煙を廢め、沐浴を廢め、どんな武器にも手を觸れるとを廢めて、部落中の女から監視せられる。子供は四歳ぐらゐまで乳を與へられ、乳を求めると赤ん坊が餘り多くあると、祖母が其中の年長者を世話してくれる。婦人は肩や頸や背中に子供を負ひながら働く。かうした慣習は一種のクヴァード(Covade)で、性慾を抑へ切れぬ男性を、其侵犯から避ける必要のある期間、婦人に近づかぬといふ目的で出來上つた社會契約の一種であるに相違ない。子供を育てるといふことは樂なことはではない。その生殺與奪の權は、そ



れ故に原始社會では婦人に與へられてある。エスキモーの間では、稀には子供が産れても食物の準備が出来てゐないと泣かないやうに其口に草を詰め、それが寒氣の爲めに死んでしまふのを待つ。残忍なやり方だが、子供を泣かしてはならぬ、聲が家の外に聞えると、其子は拾ひ上げられて、一生涯、養ひ親の爲めに働かねばならぬ不運を見るから、口を塞ぐといふことが一つの義務行爲となつてゐる。

かうした『嬰兒殺し』(Infanticide)は、どの原始民衆の間にも、行はれる。或種族の間では、男兒を喜び女兒を厭ふ結果、男の兒は活かして置くが、女の兒どもは殺してしまふことが、公然として行はれてゐる。男兒にしる、女兒にしる、嬰兒殺しはどんな方法、どんな形式、どんな姿態でなされても、それが種族滅亡の原因であることは勿論で、それが不道德なことは云ふまでもない。

此不道德を抑制し、子供を育てる任務を負うたものが婦人である。婦人が子を育てるのには、辛抱強い慈愛が必要であり、さうした慈愛の心が彼女をして分娩の苦しみを忘れて、第二の嬰兒を産ましめるに至るのである。慈愛の

心が發生する起源については色々説があり、性慾の満足、觸覺の快美などを計へる學者もあるが、私は矢張りフロイドらと共に、それらを一つの愛慾(Libido)といふものに歸せしめて然るべきであると思ふ。此愛慾が働いてこそ、婦人は子供に乳を啣ませ、どんな我慢もどんな忍耐もして、それが走り廻るまでに育て上げるのである。

育児は婦人の任務で、男性はこれに與からなかつたから、子と親との關係は原始時代には只だ子と母との關係があるばかりだつた。父親といふものは知られないのみか、其名さへもなかつた、それは群婚時代といつて、昔昔、一群の婦人と一群の男性とが結婚した時代があり、それらの日には子供は母親が分つても、どれが父親であるかは分らなかつた。それだから親といふのは母親ばかりで、父親は認められなかつた。かうした時代は家庭の中心は母親——婦人で、男性は一種の附庸であつた。一切の支配權は母親にあつた。男子はたゞ母親並びに其子らを扶養する爲めに、食料を狩獵し來つてそれを提供するだけの任務を持つてゐるばかりだつた。



かうした時代が日本にあつたか、なかつたかは分らないが、私達日本人がかうした時代を経て來たことは分つてゐる。私達日本人は古代に於いて、母親のことをオモといつた、宮中では今日でも『オモイ様』といふ語が用ひられてゐる。餘程古い言葉で、朝鮮のオモニといふのと同じの語源から出たものである。此オモが家族の中心であり、社會の儀表であり、一切の人類生活は皆此オモから輻射してゐた故に、其オモに、副詞語尾ニがつくと、『重に』といふ副詞が出来、形容詞語尾ナルがつくと、『重なる』といふ形容詞が出来、名詞ヤがつくと、『母家』といふ複合名詞が出来、名詞ヲがつくと、『面』といふ一新名詞が出来、母家は同じ垣内の一番重要な建物であり、面は體の中一番大切な場所である。大切なもの、重要なものを云ひ現はす言葉は、日本語では總て『おも』を伴つてゐる。重いことをオモシといひ、内に對して外をオモテといふのは、母親が威重に富み、家族以外に家族の勢力を代表したといふとの證據である。こゝに一つ私の發見がある。此事はまだ何人によつても説かれないのであるが、私の考へる所によると、同情といふ人類の意識作用——他の動物には

少い心の働さも、矢張り母親から起つて來たと思はれる。其譯は、日本語の『同情』或は『思考』を意味する語は、オモヒであるが、これはオモに動詞語尾ヒがついたもので、さうすることは母親が一番盛んであつた故に、オモに語尾をつけて『思考する』、『同情する』といふ意味が出来たのであらう。

此大切な母親と子供、其二つが寄つて家族を作つた。今までののは一種の人群であつて、家族といふものではなかつた。人間は他の動物よりも哺育の期間が長いからして、其間子供は母親と共に生活する。そこに家庭が現はれ、家族が出来たのである。母は子に乳を啣ませながら、子の顔を眺めてつく／＼と慈愛の心を起し、子は母の乳を吸ひながらしげ／＼と母の顔を眺め、母の肌の柔かさ、温かさを感じ、それらの快感が子に母を敬愛する情を起さしめた。それが即ち『思ひ』で、此『思ひ』が家族組織の根柢となつたのである。若しも『思ひ』が發達しなかつたならば、濠洲土人やエスキモーのやうに、櫻咲く美の日本にもまだ『嬰兒殺し』<sup>インファンチサイド</sup>が行はれてゐたのであらう。

此母子の愛は、次第に延長する性質を持つてゐる。假りに母一、子八と假定



し、子の半數が婦人であるとして、其女兒四人が母と均しく子八を産むとすれば、姉は自分の子の可愛きことによつて、妹が妹の子を可愛がつてゐることを類推することを得べく、祖母は娘たちの可愛い如くに、娘達が孫達を可愛がつてゐることを類推することが出来るとすれば、三代で一の愛は三十二の愛に擴大するであらう。家族の愛は隣人の愛となり、同種の愛となり、世界の愛となつて、遂に今日のやうな世界同胞愛に到達したのである。

故に私はいふことが出来る、『世界同胞愛といふものは婦人が造つたのである』と。そして同時に又いふことが出来る、『世界同胞愛は婦人の分婉から起つたのである』と。かう結語して來たならば、婦人の本當の任務——本當の貢獻といふものは、子を産むこととてなくてはならない。

### 第五節 宗教保護者としての婦人

世界同胞觀念を造つたものが婦人であるとすれば、婦人は既に立派な宗教の創建者であり、道德の創建者であるべき筈だ。けれども原始宗教は倫理道

徳とは可也に距離のあるものであつた。原始宗教は精靈といふものゝ存在を認め、それに對して一種の信條(Creed)と祭儀(Cult)とを設定したものであつた。

マールテリリンクもいつたやうに、婦人には見るべからざるものを見る力、聞くべからざるものを聞く力、觸るべからざるものに觸るゝ力があつた。此不思議の力は婦人の専有物であつてどんな敏感の男子にも持たれてゐなかつた。かるが故に、原始宗教界で働いたのは皆婦人であつた。シベリヤに行はれてゐるシャマニズム(Shamanism)を見ても、本當の豪いシャマンは婦人である。日本の神道に於いても、祭官は今日男性の手に移つてゐるけれども、古代に於いては齋宮はすべて皇女に限られてゐた。ヤマトヒメの命の如きは、其代表的のものである。民間信仰の側から云へば、巫は皆婦人であつて、男子ではそれが行はれない。それは婦人でなければ、精靈界が見えないからであつた。

同様のとは西洋の歴史に於いても見られる。聖火の保持者が婦人であつ



たといふとだけを考へても、婦人の宗教界に於ける貢献はそれと知られる。かかるが故に、神話に於ける婦人の勢力は甚だ強い。日本神話に於いては、オホヒルメムチが太陽と一致して、高天原の主宰になつて居り、ツクヨミは太陰と一致して、冥府の主宰となつてゐるに過ぎない。即ち男性が常に社會上の地位に於いて、婦人よりも一段低級にあつたといふとは争はれない事實である。これらの神話は、恐らく母親が家族、従つて氏族の中心となつてゐた母權時代、母系繼承時代、婦人家長制度時代に出來たものであると思はれる。

日本の各地からは色々の土偶が發掘せられる。其中に兩乳を豊かに膨らませ、また腹部に圓形の一大凸起を作つたものがある。これは婦人の懷妊性と哺乳性とを象徴したところの神像——地神の偶像で、土地の産出性(fertility)を人格化したものである。これから見ると神になつたのも、婦人は男性よりも先きであつた。かうした地神の偶像は、カルデヤに於いても、南ロシアに於いても、エジプトに於いても發見せられる。男性の神はあつても其形が常に女性よりも小さく、其地位の低いことを示してゐる。これらの神々は考古學

者によつて「ナナ」(Nana)と稱はれてゐる。ゾラの傑作『女優ナナ』の題名なども、これから起源したものであらうが、此「ナナ」は日本語の「ネネ」などと關係のあるもので、一種の擬音語であらう。

### 第六節 將來婦人の行くべき道

かう見て來ると、婦人は人類發達史の大部分を専有してゐる。文化の創造、發達に男子は與かつてゐない。私が今日の社會改造は、婦人によらねば、遂げられるべきものでないと思つてゐるのは、かうした歴史があるからである。又思ふに婦人家長制の時代に、あらゆる文化が發達したのであるから、眞の社會改造は婦人を中心としたものでなければならぬ。しかもさうした婦人の重點はどこにあるか。女神ナナが表現してゐる如く、其乳と其腹とにあるのである。

所謂『自覺婦人』、所謂『社會改造論者』の間には、近頃盛んに産兒制限論が宣傳せられ、また有識者の間にはそれが若干行はれてゐるやうである。けれど



もそれは「インファンチサイド嬰兒殺し」が如何なる形式、如何なる姿相、如何なる方法に於いて行はれても罪惡であり、種族滅亡の動因となる如くに、産兒制限は婦人の敏感にのみ感ぜられる『見えざるインファンチサイド』でなくて何であらう。インファンチサイドは、私達の歴史に於いては遠い／＼昔に經過し、その不道德非倫理から私達は疾くの昔に脱出して、かうした家族國家をまで造り出したのであつた。私達は今更真正の原始時代に逆戻りしてゆくのを望まない。産兒が制限せられる前に社會が改造せられねばならぬ。それが第一の急務、先決の問題である。

辛抱強いやさしさを以て、どんな男子よりも先きに、あらゆる文化を造り出し得た婦人の愛と力とが、將來の人類社會に於いて今日とは異つた形式に於いて働かねばならぬ。しかも、其愛と力との働きは、所詮『乳』と『腹』とから離れることが出来まい。私の憧憬し要求する婦人中心時代は、其乳と腹と文化創造とに倚賴するX式のものであつて、かねて經て來た原始時代其儘のP式のものであつてはならない。男子と異つて婦人が乳を有し、子宮を有し、千里

眼を有してゐる以上は、どんなXも恐らくこれらから離れた別のものとなることは出来まい。それは必ず『愛』と『力』とに繋がつた第二次の新公式であらねばならぬ。

(1) Otis T. Mason, *Woman's Share in Primitive Culture*.

(2) Sigmund Freud & A. A. Brill, *Totem and Taboo*, p. 28.

(3) 西村眞次、大和時代、三六八頁。

(4) 同人、日本の神話と宗教思想、五九頁以下。



## 第十三章 日本古代社會の人種學的研究

## 第一節 匈奴と東胡とツングース

近代日本人が六種族乃至七種族の混血民衆であること、其中最も濃厚な血液を傳へてゐるのはツングース族であるが故に、それを原日本人といふことは前に述べたが、ツングース族が支那史に現はれてゐる東胡であるか否かはまだ定説といふものがなく、或者は東胡は匈奴と同じく蒙古族であるとし、他は東胡をツングース族と見做してゐる。東胡、匈奴の遺址を探つて、考古學的研究を遂げた結果に據ると、東胡は匈奴と區別がつかないといふことであるけれど、支那史には明らかに鮮卑は東胡の支族であり、そして滿洲人と同種であると記述してゐるから、東胡をツングース族と見做すことは無理でない。ツングース族の日本移住は、これを徴すべき文献がないけれども、色々の理

由から數回に亘つて集團移動をなし、其年代は紀元前一、八〇〇年代から六〇〇年代と推算することが出来る。私は確信してゐる。故に原日本人の社會生活を研究する方法の一つとして、東胡、匈奴のそれらと比較することが許されねばならぬと思ふのである。研究方法はいくらもあり、記紀の神話に反映せられる社會現象によつて、原日本人のそれを還元することも出来るけれど、比較的確實な支那史たとへば『史記』や『魏志』の記述を材料として、ツングース族の古代社會を調査することは、新しい人類學的著述によつて資料を得るのと等價的であるのみならず、古代の状態を知る點からいへば、寧ろ優越的であるといふことが出来る。

## 第二節 匈奴の社會組織

支那の漢代の初めに匈奴の單于であつた冒頓 (Mo-tan, or Mong-tung) が立つたのは、徐廣の研究に従へば西紀前二百年であつた。冒頓の先代は頭曼 (Tou-man) とし、それら二代の間に匈奴 (Hsiung-nu) は支那の北部に占據して、



恐るべき勢力を持つてゐた。此匈奴については色々議論があるけれども、多分今日の蒙古人の祖先であらうといはれる。匈奴の東方に占據してゐた種族は、當時の稱呼では東胡(Tung-hu)と云つた。東胡は今のツングース族と同一語原であらうといふ説が、一時歐羅巴の學者の間に行はれたけれども、白鳥博士の周到なる研究の結果、それは全く語原が違ひ、ツングースといふ語は突厥語の『豚』を意味する語であることが知れた。しかし東胡がツングース族の祖先であることは疑ひのないところで、今日ではそれを古満洲人だと解する者も多い。

匈奴や東胡の北邊に於ける活躍を、面り目睹耳聞したもの、言説報道に基いて作られた司馬遷の『史記』は、可也詳しく匈奴の生活状態を叙してゐる。それによると、匈奴は南シベリヤから滿洲にかけて開けた大草原(Steppe)に住み、水草を逐うて轉住する牧畜民衆であつた。冒頓の頃には最早社會組織が大分進歩したものとなり、左右賢王、左右谷蠡王、左右大將、左右大都尉、左右大當戶、左右骨都侯などを置き、左賢王には常に太子がなつてゐた。賢王以下大當

戶までは、それ／＼萬騎乃至數千騎を擁して、武力並に聲望が強大であつた。かうした強盛の威望を持つたものは、總て二十四團體あり、職はいづれも世襲であつたが、中でも呼衍(Huyen)、蘭(Lan)、須卜(Hispa)の三氏が最も高貴で、左方に位置を占めてゐるものは、濊、貉、朝鮮に當り、右方に位置を占めてゐるものは、月氏、氏羌に當り、而して中央にゐる單于は支那に當つた。

二十四長の下には千長、百長、什長があつて、千家、百家、什家を統治してゐた。毎年正月には、それらの諸々の長は單于の『庭』に集つて來て祭祀を營み、五月には龍城に會して祖先(氏神)やら、天地の鬼神やらを祭り、また馬の肥えた秋には蹕林に會して人畜を課校したといふ。彼等は遊牧生活(Nomadic Life)を送つた移動民族であつたが故に、一箇所に定著してゐる農業民族のやうに、家屋といふものを持つてゐなかつた。二十四長の統轄した『家』といふのは、一族を收容する天幕のことであつた。また『庭』といふのは、樂毅に従へば穹廬の前の地が庭の如くなつてゐるところを云ふとある。王者といつても矢張宮殿はなかつた。『穹廬』は北方民族の持つてゐる天幕のこと、かの李陵が



『韋鞞毳幕、以禦風雨』といったものである。今日でも蒙古人は此天幕を携へて、其移動的な牧畜生活を營爲してゐる。『龍城』といふのは、『後漢書』に従へば、匈奴には三龍祠があつて、そこで天神を祭ると記してある。天神とか鬼神とかは、漢人種が自分達の考へて書いたもので、匈奴自身の祭つたものは、内容が餘程異つてゐたに相違ない。『躡林』については昔から議論があるけれど、師古の註に『躡とは林木を遶つて祭ることである。鮮卑の土俗には昔からかうした祭があり、秋季で林木のない時は、柳の樹枝を樹て、衆騎がそれを三周する』とある。それなどは樹木崇拜 (Tree-worship) の痕跡と見る事が出来る。日本神話にも、天の御柱を繞つたことなどがある。

『史記』によると、匈奴の單于は朝に營を出て日の出を拜し、夕べは月を拜した。また事を擧げる場合には、いつも星月を候つて心を決め、月が満ちて居れば攻戦し、それが虧けて居れば退却した。これらの信仰は、日本の神話、土俗にも認められることで、天體崇拜に伴ふ占卜である。太陽、太陰、星辰は、自然崇拜の中でも最も多い型で、古代日本人の間にもそれらの崇拜が行はれた。

此匈奴は私達の祖先とひとしく、キーンの所謂『蒙古韃靼』(“Mongolo-Tatar”) に屬するものに相違ないが、しかし蒙古人と突厥人とが異ふやうに、蒙古人と東胡とは異つてゐた。勿論、前述の習俗を見てもわかるやうに、匈奴と突厥とは極めてよく似たところがあつた。匈奴と東胡ともまた必ずしも似た所が多かつたらう。

### 第三節 東胡—鮮卑の歴史

匈奴の北には渾庾(Hun-yü)、屈射(Chü-she)、丁靈(Ting-ling)などの國があつたが、丁靈は丁零とも書き、蒙古語の『庫』を意味する Telege であつて、それが Turk 族のことを指したものであるとは、一部の學者の信じて疑はぬ所である。

匈奴の東北、今の滿洲から南シベリヤに住んでゐた東胡については、詳細な社會生活の記述がないが、『史記』の服虔の註には『東胡。烏丸之先。後爲鮮卑』とあるから、それが後の鮮卑であるとは疑ひの餘地がない。『史記』に次いで古く『魏志』は、此種族について記してゐるが、鮮卑の名は、彼等が鮮卑山を



保つてゐたから得たものだとある。此種族中に軻比能といふ英傑がゐた。軻比能(Ko-pi-neng)は勇健で、法を斷ずること平端に、財物を貪らうとはしなかつた。そこで衆人から推されて「大人」となつたとある。此鮮卑が今の滿洲人(Manchin)の祖先であることはいふまでもないこととて、滿洲人がツングース族であることも普ねく人の知る所である。

一體、東胡が移動して來た道筋はよく分らないけれども、南方から次第に北方に移つたといふ形跡がある。今日ツングース族と信ぜられてゐるものは、デニケル(J. Deniker)に従へば、南、北、ラムートの三部族に分れ、南北の二族は黒龍江を境界線として住み、ラムートはオホーツク海の海岸又はカムチャツカの北西に住んでゐる。北ツングース族にはオルチャ即ちマングーン(Olchas or Mangoon)、オロツク(Oroks)、オロチヨン(Orochons)などの分派があり、南ツングース族には烏蘇里や黒龍江の下流に住んでゐるゴルデ(Goldes)や、沿海州に住んでゐるオロチエ(Oroches)、モンゴルと混血したソロンダウル(Solon-Daurus)などを含める。マンチウは今日少數しかないけれども、其言語と體質とでツン

グース族に屬してゐることがわかる。朝鮮人と日本人とをデニケルは算へてゐないけれども、これらは勿論南ツングース族の中に算へなければならな

5。  
シベリヤに占據してゐるツングース族は、總數五萬人ばかりあつて、南北は北極海から北緯二十四度まで、東西はエニツセイから太平洋までを四極とする地點に蟠居してゐる。彼等は人種學者によつて「新亞細亞人」(Neo-asiaties)と呼ばれる人種である。私は今日日本人の祖先と共同の祖先から生れた此ツングース族と、原日本人との法制的類似を擧げて私達日本人の古代に於ける社會生活特に法制思想を推測して見たい。

#### 第四節 ツングース族の社會生活

シベリヤが舊露西亞政府の治下に置かれて以來、そこに住んでゐる民衆は餘程ロシア化されたけれども、北極シベリヤは土地が僻遠である爲めに、其住民は他の場所にあるものと違ひ、舊に依つて自由な、傳統的な、殆ど完全に近い



自治 (Autonomy) を行ふことが出来た。北極シベリヤのツングース族は、其始め多くの氏族にわかれてゐたが、それらはロシア政府の干渉と、人口の減少との爲めに若干の變化を來し、それらが統一されたやうな傾きがある。彼等は素と氏族によつて地域的團體 (Territorial Group) を作つてゐたが、それでは統治上不便が多いといふので、政府はそれらの土人を成るべく少數の場所に集めて群居せしめようとした。これら少數の氏族群を原語では『ウブラワ』 (Ubrava) とし、それを『ウブラウイ』 (Ubravyy) といふ大多數の團體に編成せしめようといふのが政府の苦心であつた。ところが氏族群とウブラウイとは、一致したこともあるが、大抵の場合には一致をしなかつたので、本來異つた氏族同士で一團體を作るやうな結果となり、そこに地域的團體の間に色々のうるさい事件が発生した。けれども彼等の間には傳統的な土人會議といふものがあり、各氏族からそれに自分達の代表者を送つて重要な事件を協議せしめた。

寰境の力は偉大なもので、他種族が同一場所に住んでゐると、いつしか彼等

は接近し、類同し、其生活が殆ど全く同一様式に陥つてしまふ。ひとり物質文化のみならず、精神文化に於いても、また其様式が段々似通つたものになつてしまふ。たとへばサモエッド (Samoyed) とツングース (Tunguse) とは人種が異つてゐるけれど、寰境が同じ爲めに兩者の生活、思想が相互から近接して、傳説も、道徳も、法制、刑罰の不文法も、皆共通になつてゐる。其顯著な一例を舉げて見ると、彼等兩種族の間では、他人の食物或は燃料を盗んだものを殺人犯と見做す。それは實際人を殺した譯ではないけれど、さうしたツンドラ地帯 (Tundra) では、遙か南方のタイガ地帯 (Taiga) では、鏢一文の値打もない漂著木材が非常に尊く、それを奪ふといふことは人を凍死に導くものであるから、さうした竊盜犯を殺人犯と見做すのである。

ウブラウイが出来た爲めに、それらの諸種族に共通な固有の制度である土人會議を開くことにして、彼等は相互馬の爭論、要求などを處理した。それをロシアの法律が承認したのは、あまり遠からぬこと——即ち千八百九十二年のことであるが、彼等に取つてはそれは古い歴史を持つた、共通の傳統的制度



てあつた。専制政治の下に、かうした自治的制度が承認せられるに至つたのは、全く必要に迫られたものであつて、土人會議に依らなければ北極シベリヤでは、税金も取れず、裁判も出来なかつたからである。ウブラウイの政府に納める税金は、皆其民群の首長 (Prince) —— 日本古代の言で云ひ現はせば『公』または『君』とでもいふべきものが、土人會議で纏めて納めることにしてゐる。

首長は會議で選舉せられ、其任期を三箇年としてゐるが、何回でも再選を妨げない。抑々此任期といふものは、ロシア化した結果起つたもので、以前はこれが非常に長く、一度首長になつたものは生涯其位置にゐたらしかつた。

ロシアの統治を受ける前には、彼等は固有の高官によつて支配された。高官といふのも不適當なくらゐる、それは全く民衆を代表したもので、其代表者が支配をしたのであるから、つまり民衆自身が自分達を支配してゐたのと同じ結果であつた。此代表的支配者をコサツクらは『大氏上』(“Kniaz”) または『小氏上』(“Kniazetz”) と呼んでゐたが、今日では一般に『名主』(“Starshina”) と呼んでゐる。名主スターニナの名稱は、ロシアの農民統治に用ひる語を借りたままである。此

大氏上、小氏上は、日本古語の『公』オキミ或は『君』キミなどと同じもので、いはゞ氏族の長である。

北極シベリヤの住民——ツングース族らの間には、今日も尙氏族制度 (Clan-System) が行はれてゐる。ヤクト (Yakut) 族の間では、氏人ウヂヒトのことをコロミメボンベ (Coro-Mimeboipe) とし、氏上ウヂノカミのことをビスウサトヨウ (Bis-usa-Toyou) とし、大きな氏のことをジョン (Jion) とし、ギリヤーク族 (Gilyak) は氏のことをハル (カル——Khal) といふが、古朝鮮人はそれを『骨』コネと呼んだ。アルタイ語でも骨と氏と族カバネとは同一語で現はされる。即ちセオク (Seok) とし、語が恰も日本のカバネに當つてゐる。ヤクト語では、土人會議に出るやうな大氏上、即ち各氏族を代表して行くやうな人を、『老人』を意味するボルツベ (Por-tupe) の語で呼ぶ。正に日本の『年寄』といふ語と似てゐる。かうした風に古代アジア種の間では、氏族制度が忘れられた古い昔からの傳統的な固有制度であつたやうに思はれる。勿論どんな原始民族も氏 (Clan) といふ社會生活の段階を経過しなかつたものはあるまいが、古アジア種に於いてはそれが一段



と著しいやうに思はれる。

### 第五節 ツングース族の議會

ツングース族の議會は、原語で之を『ムニヤク』(Munyak)といふ。年に一回開かれて、彼等の社會生活中最も重要なものである。此ムニヤクを振出しとして一切のことが決せられるので、ツングースの曆に於いては、これが正に年度の替り目になつてゐる。愈々ムニヤクが開かれることになる、遠隔の場所から人々が指定の土地に集つて來て、天幕(Chums)を張る。議會の開かれてゐる間、各々のチユムの中では、雑踏と歡樂とが續く。宴會も、遊戯も、舞踊も、みな其中で演ぜられる。

議會の開かれるのは大方冬季である。冬季には河や湖沼の水が凍つて、そこに新しい櫓の道が開かれ、また狩獵に適した『晝』にはまだ間があるので、人々は氣を落ち著けて、ゆつくりと議會に臨むことが出来る。

千九百十五年二月に開かれたツングース族のリムビースク地域團體の議

會は、チリンダ湖(Lake Chirinda)の畔に開かれた。其場所は恰かも北極圏がエニツセイ河を横斷してゐる切線から、北東一〇〇〇ヴヨルスト(一ヴヨルストは我三、五〇〇尺)の地點であつた。會議の日が近づくと、日々新らしい天幕が湖水の南西角に張られ、そこにリムビースクのツンドラ地帯から到著した各方面の人々が群つた。リムビースクウブラフを形成してゐるのは總て十氏族で、其各族からの代表者が出揃はなければ會議は開かれない。ロシヤの法律では首長に二人の補佐(Starosty)を認めてゐるばかりだけれども、リムビースク議會では九人を要する慣はしてあるから、それに首長を加へて十箇氏族の代表者が集らなければ、一つの政治團體が成立しないものと見做す。かほどに彼等は代表者を重んじてゐることを知れば、彼等の政治概念がどんなものであるかは自ら分る。故オックスフォード大學の人類學研究員エム・エイッアブリツカ嬢(M. A. Caplicka)は、シベリヤに於ける原始民族の固有の政治形式を調査して、現在のそれは固有のものとは異つてゐることを示し、『元來はもつとく、民本的なものであつた。また首長の如きもロシヤの感化を受



けて其勢力が非常に強められたのであつて、以前にはさうした威力はなかつた。會議に連る議員は、いづれも發言の自由を有し、それによつて十分に自己を主張することが出来るが、最後の決を採るものは首長である』といつて、シベリヤ先住民の固有政治の形式が甚だしくデモクラチックであつたことを説示してゐる。

彼女は更に言を進めていつた。——「どのやうな形式の社會でも、またそれが非常に原始的なものであるにしても、そこにはいくらかの會議の形式の存在してゐないやうなものはない。社會は專制君主(Despot)が出現する前に、其單純な段階を踏んで進んだ。概して云へば、シベリヤでは、其固有の制度は、北へ行けば行くほど民本的であり、南へ行けば行くほど君主的傾向が明らかとなり、中央亞細亞——モンゴリヤに至つて其極に達する』と。面白い暗示を與へることの多い言葉である。

彼女はリュムビースクヅブラワの議會を見物して、頗る詳細な記述を“*My Siberian Year*”で發表してゐる。其中から必要なところを抜萃して見る。——

『首長が到着すると、總ての人々は各自のチュムを去つて、バラガン(Balagan)といふ長い小舎を造つた。バラガンは特に誰れに屬するといふこともない。私は議員の一人に「もう始まりましたか」と聞いたら、『今日は興味がありません、ロシヤの仕事をするだけです』と答へた。其時租税が集められてゐたのである。しかし、私は興味をそゝられて、皮衣を纏ひ、毛革靴を穿つた議員の後に跟いて、雪の衣を著けた小火山——其頂からは濃い煙の圓柱が下の方を赤く染めつゝ、午後の幽かな薄明の中、静かな大氣の中を天に向つて昇つて行く小火山に向つた。其小火山こそは、實にリュムビースク民群の議院であつた。内部は皮衣を著た人々で満たされ、幾百の煙管から出る煙は人いきれと交つて極めて陰鬱であつた。大抵の議員は立席である。バラガンの三方には低い架があり、それは思ひくの姿をした人々——立つてゐるもの蹲しゃがんでゐるもの、跪いてゐるもの、坐つてゐるものに占められてゐた。婦人は議院内に入ることが出来ないけれど、私はツングース族でないから、別に拒まれるやうなことはなかつた。私の案内者であつたツングース婦人は、探檢隊の一員だと



いふ名目で辛うじて入場を許可せられた』

『首長のビロイはロシヤ文化の讚美者で、壞れさうな卓を前に著席して、其兩側に一人づゝ補佐が控へた。補佐の一人は鹿皮、狐皮など、租税として各人が持つて來たものゝ數を割符で計算した。割符は木片で造られ、それが十箇重ねられると、其上に十字を切つて他の十箇を積み、二十箇一十字の割合でどしどしと進めてゆく。彼等がいつか、どこかで、どうかして、かうした羅馬式記數法 (Roman-Notation) を受入れたといふことに疑ひはない』。

ツングース族のロシヤ舊政府に納める租税は、私達日本人の歴史の曙に於いて見られた「強」の調とひとしく、狩獵の結果による獸皮が主である。これらの租税は大抵規則正しく納められるが、若し貧民でそれを納めることが出來なければ、友人から一二頭の馴鹿を借りなければならぬ。租税が完全に集まらなければ、首長は自分で其不足を償ふことにする。首長らは公共的の任務に對して、は何らの報酬も受けないけれども、其責任の觀念は極めて強く、千八百九十年、ハトンガヤクト (Khatonga Yakut) の首長は、其民群の馴鹿に

舌癰といふ傳染病が流行つて、それらが續々と斃れた時、族人に對して自己の家畜の殆ど全部を提供したことがあつた。ヤクトの首長の精神は、またツングースの首長の精神でもあつた。

ロシヤ政府に對する租税のことが片附くと、首長は自分に對する貢物を要求し、鹿だの、衣裳だの、裝飾品だのを族人から徵發した。

次には、次の冬季の驛遞を議題として、長い熱心な議論が闘はされた。シベリヤに於けるロシヤの官吏——僧侶をも含む——は公用で旅行する時は、すべて無賃で輸送せられる。河川の航行に當つて舟を出し、または其目的で馬匹を使ふことは、移住農民の義務となつて居り、其使用料は政府から支拂はれた。官吏がツンドラ地帯に行くことは、減多にないけれども、その通路には法律上制定せられた驛遞の組織を保持し、各驛では冬季中公用旅行者の爲めに馴鹿と櫓とを用意しなければならぬことになつてゐる。河川植民地には、ぼつ／＼と地方警察官が置かれてあるが、首長はそれを訪うて租税を納めたり、土人のことについて協議したりする。そんな場合には、首長はいつも此驛



遞を利用する。反對に地方警察官もまた此驛遞によつて、土人の使者を首長に送つて、色々の報告を齎らしたりさせる。此驛遞の制度では、一人の土著の驛員が、一年の中七箇月の間各驛に駐在して、河湖の氷雪の解ける日を待つてゐなければならなかつた。此七箇月は即ち、河湖の凍結期間に相當してゐる。此驛員の任務は簡單なもので、いつでも潤澤に馴鹿を準備して官用旅行者を迎接し、若しくはそれを次驛に送り届けるだけのものであつた。しかし此任務に服すれば、暗い中冬の前後二箇月づゝ、即ち全四箇月間に於ける狩獵と係蹄捕獸との利益を全く犠牲にしなければならなかつた。此期間には、これらの狩獵や係蹄捕獸が頂點にある時であるから、此驛員の任務に服することを、ツングース族は甚だしく厭つてゐた。北極シベリヤ土人のロシヤ政府に對して最も強く感じたところの壓迫は此任務であり、それが爲めに此事は屢々、族人間の話題に上つた。實際、驛員の任に當つた爲め、其男が非常な不幸を招くやうな年もあつた。けれどもそれが議會で議題に上るやうなことはなく、勿論、厄介な其驛遞を富んでゐる家族に引請けさせようといふやうな提

案もなかつた。

議會の第二日は裁判であつたが、紛議は大方民事で、其大部分は馴鹿に關するものであつた。しかし、判決のあつたのは僅かに三件だけで、他は皆和解に委された。馴鹿は裁判以外に置かれ、氏族間の協議で示談にするのが普通である。裁判に持ち出される事件の中には、名譽を毀損されたといふやうな小兒の喧嘩に類したのものもある。

かうして今日では、議會は大分官僚的な分子を帶んでゐるけれども、其根本精神は、各氏人から代表を出してそれに氏人の權利を代行させ、各代表は自己の屬する氏族の代理となつて會議を開くといふことであつた。畢竟、代議政體が彼等の政治理想なのであつた。

## 第六節 原日本人の社會組織

ヤクトトや、ツングースのやうに、遠く隔つた場所に住んで居るものと比較するのは、人種學上からは不穩當でないにしても、ちよつと考へると不穩當で



あるといふならば、人種學者が「朝鮮日本人」といふ名稱の下に、日本人と一族にして取扱つてゐる朝鮮人——殊に新羅人と比較することは許されねばなるまい。新羅の古代史は信じ難いものであらうけれど、それを傳説として觀てもそこに非常な價值が横たはつてゐる。新羅の國家が、斯盧六村の發達したものであるとは、『三國史記』竝に『三國遺事』の私達に教へるところである。村落から國家まで——これが社會國家の發達を蔽ふ全過程で、日本人もまたかうした經驗を經過したのであつた。即ち日本人も其歴史の曙に於いては、たしかに村落時代を經過したのであつた。

原日本人が日本群島に移住してから、千年も経た頃には最早そこに立派な氏族制度が成り立つてゐたらしい。原史時代に入つては、原史が説明するやうに、整然たる秩序を保つた社會組織が現はれた。それらの日には、社會の一單位は一個の家族であつた。一個の家族は今日のやうに一對の夫婦を中心としたものでなく、そこには幾對かの夫婦とそれの子女とを包含してゐた。さうした家族が幾個か集ると、そこに一個の部落が現はれる。部落はすべて

同一の氏族であつた。彼等は共同の祖神を祭つて、同一の場所に、同一の環境に圍まれて生活した。

多分彼等はトーテム(Totem)らしいものを持つてゐたらう。トーテムの痕跡は、我邦の神話に必ずしも少くない。一例すれば鰐魚神話に於ける素戔スサキと和邇ワニの如きは、其最も顯著なもので、これを一種のトーテムから發達した氏族クラシと觀ても差支なからうと思はれる。又人名の中にもトーテムの痕跡が残つてゐる。古いところで云へば、氏族制の時代には、鮪シメ(蘇我氏)だの、貝カキだの大雀オホササギだの、若雀ワカササギだの、智奴チヌだの(以上皇室)、動物に關する名前が多く、そしてそれらの風習は飛鳥寧樂の時代にも依然として残つてゐた。試みに『萬葉集』を繙いて見たならば、動物名を負うた人名の少くないことを發見するであらう。今日は十二支に因んで、辰之助、卯太郎、丑五郎、酉、寅など、十二支の動物を名に負ふものが多いので、それらは皆生れ歳に因んだものゝやうに一般に解釋されてゐるけれど、それならば熊、鹿などの十二支に屬しないものはどう解釋されるであらう。私は矢張りこれをトーテムの痕跡と見る方に



賛意を表したい。

古代日本の氏族は、首長と、其家族と、其奴婢とから成り立つてゐた。氏族には大小があつて、小氏族は大氏族に屬してゐたけれども、それでも、氏族としての組成要素を備へてゐた。首長は『氏の上』、家族は『氏人』或は『氏子』、奴隸は『民部』或は『部曲』といつた。ウヂの語原は明らかでないけれども、宮崎博士の説では、『氏』の鮮音<sup>シ</sup>或は<sup>シ</sup>に接頭語<sup>ウヂ</sup>が加はつたものではなからうかとある。しかし親族、同族を意味する蒙古語“Udun”の方が、寧ろ語原として近いものゝやうに一應は考へられる。江戸時代の學者は、之を國語の『内』、『生血』、『出』、『内血』、『生筋』などの約或は轉と見てゐる。若しこれらの中いづれが一番眞らしいかといへば、私は『内』をそれに擬したい。『内』と『宇治』とは音通であり、今日でも『家』のことをウチといふ習はしがあるから、これが一番信用の値打があらうと思はれる。

氏族は一種の位階で、今日の華族の爵位の如きものであつた。たとへば二條といふ氏は一つでも、公爵と男爵とがあるやうに、氏は血液に關係した或團體の名稱で、武内とか蘇我とかいふのがそれであつた。族は勿論氏を伴つてゐるけれど、それは社會的地位を現はすもので、朝臣とか、臣とか、宿禰とかいふのがそれであつた。氏族はいづれも職業を持つて居て、或者は戰鬥に従事し、或者は祭祀を掌り、或者は器具の製造に従つたりした。故に或西洋學者はこれを“Hereditary Professional Corporation”即ち『世襲職業團體』と見做してゐる。

かうした氏族がいくつもあつて、それ獨立的に、彼等の新移住地である日本群島で、希望と歡樂とに充ちた生活を生活してゐたが、それが遂には最も大きな氏族の爲めに統一せられて、其勢力の下に従屬するやうになつたものと思はれる。『日本書紀』の天智紀を見ると、大氏の上には大刀を賜ひ、小氏の上には小刀を賜はつたとあるから、氏の上即ち首長は刀を以て位地の標象としてゐたことが知られる。

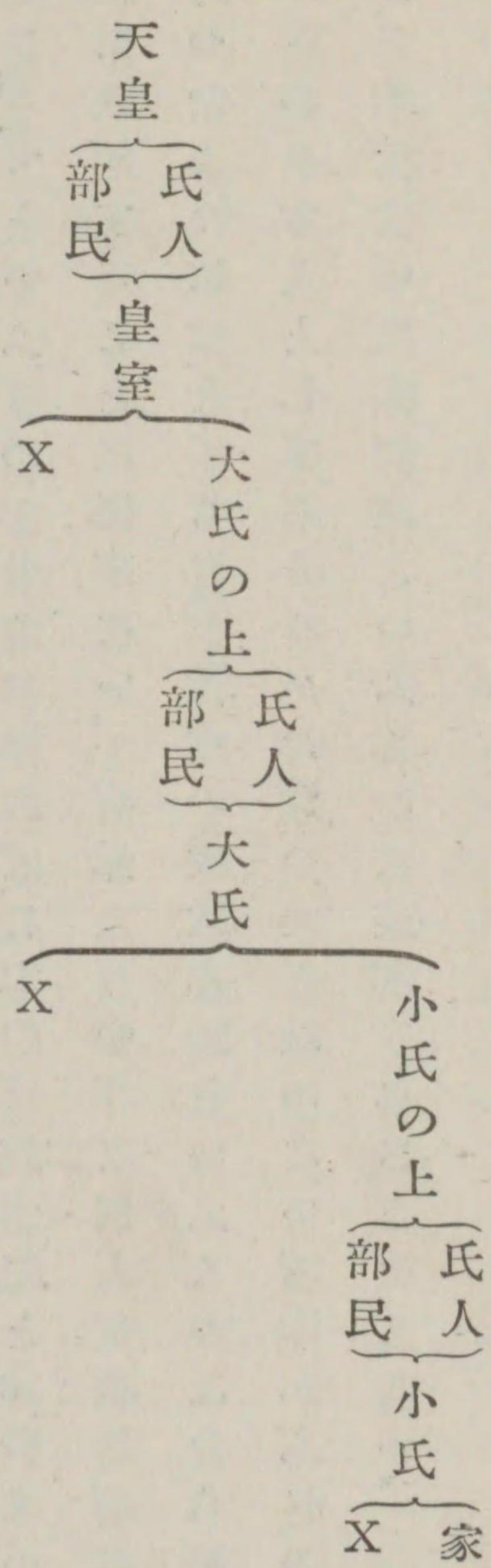
氏の上と氏人との關係は、家長と家族との關係で説かれるが、それらと部曲との關係はちよつと説きにくい。カキベは一にカチベとも云ひ、古代朝鮮語の『皆叱智』(Kai-Chi-Chi)から來たものに相違ない。『三國遺事』の孝昭王の條



を見ると、註に「郷云皆叱智言奴僕也。」とあるから、カキベが奴婢であつたこととはわかる。此カキベが同族であるか、或は異族であるかは分らないが、日本に於ける奴婢發達史から觀れば、多分同族ではなかつたらうと思はれる。古代の奴婢は近世のそれと大差なく、西洋のやうに自由を奪はれた奴隷ではなく、主従關係のある雇傭人ぐらゐのものであつたらうと思はれる。日本語の奴隷を意味するヤツコは「家つ子」であつて、鎌倉時代の「家子」などとひとしく、家族的な恩愛の籠つた名稱である點から觀ても、西洋のものとは餘程趣きを異にしてゐることが知られるのである。

それらの日に於ける氏族制度は、いはゞ一種の綜合家族制であつて、氏族と氏族との關係は今日の親族關係の如きものであつた。無論、氏の上は大きな權力を有つてゐたらうが、其責任は氏族に通じて共同であつたが故に、幾個かの個性を綜合したものを一個の社會的單位とし、名譽も、財産も、自由も、歡樂も、苦痛も、皆其綜合的個性の上に繋つてゐたのであつた。かるが故に氏の上は強大な權力を有しながら、たゞ自分一己の幸福さへ得られ、ばよいといふ譯

ではなく、自分に附庸した一部曲民の爲めにも泣いたり笑つたりしたのであつた。日本古代の氏族制に面白いところは、人類を他の動物から區別する一條件としての尊と Affinity や Affectionateness を持つてゐたところにある。



かうした組織を以て、古代日本の社會は秩序づけられ、そこには大きな不安も、不平も、不定もなく、生活を享樂することが出來た。今日一派の學者が想像するやうに、治者階級と被治者階級とが最初からちやんと決つてゐて、治者は被治者を虐げ、被治者は治者を恨んで、苦しい、不愉快な、不満足な生活を生活したのではなかつた。古代日本の住民の生活の平安は、土地の豊穰、氣候の中和、



物資の豊富、風光の明媚などにも因つたけれど、しかし、かうした温情に充ちた、愛を以て人生生活の中心とした社會組織にも原因してゐた。同じ母親から生れた子供でありながら、甲は牛乳で育てられ、乙は初めは母乳で、後には牛乳で育てられ、丙は母乳のみで育てられると、それらの間に母子の愛情に非常な差異が出来て、子供らの母親に對する愛情が同一程度でないといふデリケートな Affinity といふものが分らなければ、日本の氏族制度と其發達の歴史とを眞正に理解することは出来ない。西洋人のやうな個人主義的空氣の中に人と爲つた人々には、とても日本在來の家族主義といふものは分らない。従つて本當の日本人としてのライフを送つた經驗のない西洋かぶれの若者などには、日本古代の氏族制度といふものは理解されさうにもない。

### 第七節 原日本人の固有法制

固より原日本人の間には、成文法があつたとは思はれない。彼等が文字を持つてゐなかつたことは、どんな遺物もないことによつて證明せられるのみ

ならず、支那の古書にも記載してあるから疑ひを容れる餘地はない。しかし、成文法を持たなかつたにしても、慣習に基づいた不文法のあつたことは十分信の措けることである。

原日本人と一口にいふけれど、其間に部族トウがいくつもあつて、それ／＼多少異つた生活をしてゐたことは勿論であるから、従つて其法律も一樣ではなかつたであらう。しかし、彼等は一般に溫和で、争訟などが少く、各個人間は愛を以て楔合してゐたことが、『魏志』などの記述で察せられる。<sup>(一四)</sup>法律觀念は、どの民衆でも、其初めは宗教的香氣を帯んでゐる。原日本人もまた決して其例に洩れることなく、刑法と宗教的儀式とが混一されて居つた。かの大板の如きは古くから日本民衆の間に行はれてゐた儀式で、それは同時に法律上にも行はれてゐた。彼等は刑事的の罪惡をも一種の宗教的穢れであると考へ、その所の罰として禊祓を課してゐる。履仲紀を見ると、天皇の五年十月に、車持君が自分の權限を越えて、皇室に屬する人民を檢校した時、彼れは惡解除アシハラヘ、善解除ヨシハラヘを負はされて、長渚オガサの崎で禊祓せしめられた。『大板詞』といふものは、さほ



ど古くから現在のやうな形が出来上つてゐたとは思はれぬけれど、それでも其萌芽が極めて古い時代にさざしつゝあつたことは想像せられる。それらの日に原日本人の頭腦を占めてゐた罪惡は、『天つ罪』と『國つ罪』との二種であつた。

天つ罪は、ア、ナチ 畔放、ヒ、ナチ 穢放、ク、シ 頻蒔、イ、キ 生剝、サ、カ 逆剝、ク、ヘ 尿戸など、農業に關するものが多く、國つ罪は生膚斷、死膚斷、白人、胡久美、已母犯罪、已子犯罪、母與子犯罪、子與母犯罪、ク、モ 畜犯罪、ハ、ム 昆蟲乃災、フ、サ 高津神乃災、ウ、サ 高津鳥災、ア、ジ 畜仆志、モ 蟲物爲罪などで、これを近代的に云へば一種の Taboo であつた。國つ罪の初めの四つは宗教的のもので、それらを穢れと考へたらしく、次ぎの五つは性交的のもので、かうした禁忌のあつたことは、それらの日にさうした獸的行爲があつたことを證明する一方、またさうした行爲から免れようとする人類の努力があつたことをも他方では證明してゐる。其他は概ね自然の災害で、それらをも矢張り人類の罪だと考へたのであつた。かうした天、國、二つの罪は、いづれも人類が神意に稱はないから起るものであるが故に、人類の穢れを禊祓して其心身を淨化することに

よつて、新たなる運命を開くことが出来るかと考へたらしい。禊祓は海濱とか河原とかで行はれ、決して人の知らないやうな私室では行はれなかつた。公明正大、何事も公開して其間に一點の祕密を挿むことを許さない日本人の法律觀念は、かうした古い時代から既に其特徴を發揮しつゝあつた。これまでの法學者が江戸時代の法令を批評して、『民をして由らしむべし、知らしむべからず』であると言つたのは、後世の支那的感化に眼を眩まされたものであつて、固有の法制觀念は明らかに『公開』といふことを理想としてゐたのであつた。さうした證據は他にもいくつもある。

古代の裁判は、多く探湯ウツタテといふ形式に依つた。それは是非曲直の判斷を神に一任するといふ思想から行はれた一種の儀式であつた。クカタチは朝鮮語 Kuk-Titum と同原であらうと宮崎博士は考へた。鮮語『クク』は羹のこと、今日でも私達日本人は『鯉こく』といふ場合に此古語を保存してゐる。『タチウム』は『探』の鮮音であるが、或は日本語『立タチ』であるかも知れぬと博士は附言してゐる。



争訟の起つた場合に、其曲直を神に判断してもらふ爲めに、熱湯の中に手を差し入れさせて、手の焼け爛れぬものが正しく、焼け爛れたものが正しくないと決めるのである。應神紀を見ると、武内宿禰が九州に往つてゐた時に、弟の甘美内宿禰が兄を天皇に讒したので、兄は身代を立て、上京して闕下に罪のないことを辯疏した。天皇は曲直を判じかねられたと見えて、二人に探湯を命ぜられた。二人は磯城川の濱で探湯をした結果、兄が勝つて弟が負けたので、兄は弟を殺さうとしたら、天皇が許してやれとの詔であつたので思ひ止まつたといふ記述がある。

探湯は必ずしも日本固有のものでなく、争訟の判定を神に請ふことは他の民族にもよくあつた。ゲルマン民族がよく用ひた *Gottesurteil* などともこれと同一性質のものであつた。探湯の外に焼けた金物を掌の上に載せ、手が焼け爛れると否とによつて是非を判別したこともあつた。これらの方法は、今日の科學的解釋に従へば、必ずしも無効ではなく、自分は正しいといふ自信がある上、神は正しいものを罰せぬといふ風に神を信じて居れば、何といはうか、一種

の潜在意識 (Subliminal Consciousness) ともいふべき不思議の力の働きて、たしかに熱湯、熱火に皮膚の糜爛しないといふことはあり得る。

いづれにしても探湯が、河原とか丘上とか、廣々とした野天で行はれたといふことは、公開を喜ぶ日本人の性情を名残なく表はしたものである。武内兄弟は磯城川の濱でやつたが、允恭天皇四年九月の姓氏の混亂を匡す爲めの探湯は、味樞丘の辭禍戸岬で行はれた。

### 第八節 公平と自由が日本人の理想

かうした風に原日本人は公開を喜んで、米國前大統領ウィルソンが其得意の著述なる "New Freedom" に於いて唱へた『公開政治』は、既に三千年前に於いて私達の祖先によつて選まれ、且つ實行された方法であつたのであつた。原日本人の政治形式は合議制であつた。代議制の萌芽も其間に認められな

いことはない。それらの顯著な痕跡は、多くの神話傳説の中に發見される。『古事記』に現はれる常套語の中に、『神集ひに集ひ』とか、『神謀りに謀り』と



かといふ語がある。之は集會と協議とを神話化したもので、すべて社會上の重大事は、曠原（高天原の如き）とか、河畔（天安河原の如き）とか、廣々として遮るものなく、誰れしもが來つて會合に加はり、協議に参加し、或はそれを見聞することの出来る場所に於いて合議され、其決定を俟つて實行に移されたものであつた。最も適切に此事實を語るものは、天岩屋戸籠り神話に於ける神々の會合協議であつた。

舊曆の十月には、日本國中の神々が出雲に集つて、青年男女の爲めに縁結びの相談が開かれるから、其間日本國中の神社は留守であるといふ神無月説話もまた、此公開合議の存在を證明する一つの證據である。

其外かうした證據は、色々の書物から、色々の土俗傳説から、これを見出すことが出来る。さほどに日本人は公開合議を好んで、一片の祕密、一片の暗影の社會的施設の中に存在することを許さなかつたのであつた。つまりは公平といふことが原日本人の法律政治に一貫してゐるモットオであつた。然るに支那文化の影響を受けるやうになつてから、段々と變つて、遂に一種の祕密

政治、一種の祕密裁判を現出したのであつた。それらの暗い、影に満ちた、明るみへ出せないやうな政治様式、裁判手續きは、決して日本固有のものではなく、他から輸入せられたものであつた。私達の祖先——原日本人は、恐らく前に述べたツングース族が今日行つて居るやうな様式の政治を施し、裁判を施して、何らの不平等、不公平、不正直、不明瞭なところのない施政と判決とを有つてゐたであらう。日本人が今日になつても、三、五、七、九といふやうな奇數を喜び、三人衆、五奉行、七人衆といふやうな制度を政治、裁判の上に用ひ來つたのは、全く合議に都合のよいやうにしたものであつた。日本人が憲法を布いて代議政體を採用した時、西洋人は眼玉をむいてそれが巧く行はれないことを豫言したといふが、成るほどそれは巧みに運用されず、國會に於ても、市會に於ても、幾多の忌むべき噂を耳にし、唾棄すべき醜行を見せつけられてゐるが、しかしそれは長い間本來の政治思想、本來の法制觀念から離れてゐたから起つた現象で、私達の間にも其故郷、其起原についての自覺が起つた曉には、眼玉をむいた歐羅巴人をして更に眼玉をむかせることが出来ると思ふ。茲に私は極めて



簡単に、原日本人の社會組織、法制思想の一斑を述べて、私達の法治的能力の悠久な發達を偲ぶことにした。現状に鑑みて一つの刺戟とならぬこともない。

- (一) 陳壽、魏志、卷三十(鮮卑傳引用魏書)。
- (二) 白鳥庫吉、東胡民族考(史學雜誌二二編、三九二頁)。
- (三) 司馬遷、史記列傳(匈奴傳)。
- (四) A. H. Keane. *Ethnology*, p. 302.
- (五) J. Denker. *The Races of Man*, pp. 373, 374.
- (六) M. A. Czapliska. *Aboriginal Siberia*, p. 20.
- (七) M. A. Czapliska. *My Siberian Year*, p. 161.
- (八) *Ibid.* p. 158.
- (九) *Ibid.* pp. 164-166.
- (一〇) 細井貞雄、姓序考。
- (一一) W. G. Aston. *Shinto, the Way of the Gods*.
- (一二) 日本書紀(天武紀)。
- (一三) 三國遺事、卷二(孝昭紀)。
- (一四) 魏志、卷三十(倭傳、韓傳)。

## 第十四章 國家發生過程の文獻學的研究

### 第一節 史料としての「魏志」

日本古代史の研究は非常の困難で、其史料の捫撫は容易のことでない。先史時代の研究は、明治時代の中期以來行はれた先史遺跡の發掘により、比較的多量の遺物が發見せられて、考古學的に在來不明であつたものが明瞭にされて來たし、原史時代も亦た古墳其他の研究の結果、大分はつきりして來たが、原史時代から歴史時代へのつながりが科學的に證明されるのには尙ほ幾多の缺陷がある。

古代史早期の研究について、知られてゐる重要な資料は、主として文獻である。たとへば『古事記』、『日本書紀』、『古語拾遺』、『風土記』、『舊事記』などは著名のものであるが、朝鮮側の文獻としては『三國遺事』、『三國史記』などがあり、支



那側の資料としては『魏志』がある。その倭人傳は、日本古代史研究資料の中文獻としては最も古く、最も證典あり、最も力強いものといふべきである。『魏志』は宋の元嘉六年(紀元四二九年)に完成せられたが、其編修は晋代(紀元二六五—四一九年)であるから、これを最古といつても差支ない。『魏志』の編輯者は陳壽といつて、其傳は『晋書』卷八二(列傳五二)に載つてゐるが、それに依ると陳壽の父は馬謖參軍で、諸葛亮と同時代の人傑であつたが、子の陳壽は武帝時代の人である。其卒去は元康七年(紀元二九七年)であるから、『魏志』を含むところの『三國志』の出來たのはそれよりもずつと前であるに相違ない。現行の『三國志』は宋の裴松之の註を加へたものである。

『三國志』の記述してゐる三國時代に先行するところの後漢及び前漢の兩時代の歴史としては『後漢書』及び『前漢書』があるが、『後漢書』は宋の宣城大守范曄の撰であり、『三國志』を資料として編纂したものであるから、原的價値は『三國志』が重く、従つて『後漢書』は證典的ではない。次ぎに『前漢書』は漢の班固の撰であるから、古いことは古いけれども、卷第四十五に朝鮮傳があるのみで、日本に關する記述はない。のみならず此書は宗として司馬遷の『史記』に據つてゐるから、最古の文獻は『史記』といふべきである。しかも、此書には日本に關する直接の記述はないから、日本古代史料としては不適當である。

かう觀て來ると、日本古代史を照明するところの史料としては、『三國志』中の『魏志』が最も古いものであり、また最も證典的のものであるといふ結論をしなければならぬ。そして『魏志』は、主として『魏略』に據つた形跡があるから、それが存在するならばそれに越した證憑はないのであるけれど、不幸にしてそれは散佚してゐるから、處々『魏志』に註記されたものを參考とする外に道がないのは遺憾である。

かやうに『魏志』の倭人傳は日本古代史の資料として重要な地位を占めるもので、人種學的、宗教學的、社會學的、其他色々の方面からそれを考察することが出来るが、私はこゝに其研究の一例として國家學的研究の一端を書いて見た。



## 第二節 倭國の位置

先づ倭人傳について、倭國の位置、朝鮮半島との關係、兩地間の連絡などが、どうした状態にあつたかを窺つて見たい。倭人傳は倭國の地理的位置を記述して、

『倭人在帶方東南大海之中。依山島爲國邑。舊百餘國。漢時有朝見者。今使譯所通三十國。』

といつてゐる。帶方郡は漢代に置かれ、其後度々位置が變つてゐるが、魏晉時代に於いては大同江の左岸を距ることさほど遠くない地點——殆ど樂浪郡治と相距らぬ地點に其郡治があつたと思はれる。多分、黃海道鳳山郡文井面の土城内がそれであらう。其北々西の陰支隅の北東東に當る鐵道線路の傍（沙里院停車場の南東）、烏江洞から帶方太守の墓が發見せられた。其墓の磚に、

『張使君塼』

『帶方太守張撫夷塼』

『大歲戌在漁陽張撫夷塼』

『大歲在申』

などの文句が刻まれてゐて、或時代に張撫夷といふ太守があつたこと、そして其時代は『戊申』の歲とすれば西晉武帝太康九年（二八八年）と推定することが出来る。何故なれば此附近に於いて、別に『太康元年三月八日王氏造』とある塼が發見せられたから、それと接近した時代のもので張撫夷の墓を見做すことが出来るからである。

帶方から東南の大海の中に倭國があつたことすれば、それはまさしく九州地方でなくてはならない、東國を含んだところの本州であつてはならないやうに思はれる。山島に依つて國邑をなすといふことは、九州にも本州にも當て嵌まるが、もと百餘國あつたといふから本州では廣過ぎるやうに思はれる。こゝにいふところの『國』は小國家、即ち後の郡であつて、後の國の意味ではない。ずつと後代のものであるが、試みに『延喜式』に現はれてゐる西海道（九州）



の郡を擧げて見ると、

筑前(一五郡)

怡土、志麻、早良、那珂、席田、糟屋、家像、遠賀、鞍手、嘉麻、穗浪、夜須、下座、上座、御笠。

筑後(一〇郡)

御原、生葉、竹野、山本、御井、三瀧、上妻、下妻、山門、三毛。

豊前(八郡)

田河、企救、京都、仲津、築城、上毛、下毛、宇佐。

豊後(八郡)

日田、球珠、直入、大野、海部、大分、速見、國崎。

肥前(一一郡)

基肆、養父、三根、神崎、佐嘉、小城、杉浦、杵島、藤津、彼杵、高來。

肥後(一四郡)

玉名、菊池、阿蘇、合志、山本、飽田、託麻、益城、宇土、八代、天草、葦北、球磨、山鹿。

日向(五郡)

臼杵、兒湯、那珂、宮崎、諸縣。

大隅(八郡)

菱莉、桑原、贈於、大隅、始羅、肝屬、馭謨、熊毛。

薩摩(一二郡)

出水、高城、薩摩、甕島、日置、伊作、河邊、穎娃、楫宿、給黎、谷山、鹿島。

壹岐(二郡)

壹岐、石田。

對馬(二郡)

上縣、下縣。

の如く、十一國九十五郡(註)であつて、大體『魏志』の百餘國とあるのと一致してゐるから、倭人の國は本州を指したものでなく、九州を指したものであることが分る。これを強ひて本州に擬定し、女王の都する耶馬臺を畿内の大和へ持つてゆかうとするのは論理的に間違つてゐる。とにかく、九州の百餘國の中から漢代に使節を支那に送つたのであるが、『漢時』とあるのはいふまでもなく後漢のこととて、『後漢書』の倭傳には、

『建武中元二年、倭奴國奉貢朝賀。使人自稱大夫。倭國之極南界也。光武賜以印綬。』

『安帝永初元年、倭國王帥升等獻生口百六十人。願請見。』

とあつて、倭の後漢に對する遣使は二回である。即ち第一回は光武の中元二年(五七年)で、倭の奴國から使節を出したのである。光武帝紀を觀ると、此遣使は同年正月であつたことがわかる。此『奴』國は江戸時代から學者の間に問題となつてゐたが、天明四年二月二十三日、筑前那珂郡滋賀島の土中、巨石の下から『漢委奴國王』の五字を刻した蛇鈕の金印が出たので、藤井貞幹の如きは



古代には倭と委とが通じ用ひられたから、委奴は『後漢書』の倭奴國と同じく、『魏志』の伊都國と同じもので、筑前の怡土郡を指したに相違ない。『日本書紀』(仲哀紀)には、筑前國伊都縣主祖五十迹手とあるから、恐らく伊都縣主が使譯を通じて此印を受けたのであらうといつた。そして此考へは一般に承認されてゐたが、委は倭の略であるとしても、それを奴に續けるとは無理である。現に『魏志』には『奴國』といふ國名が書いてあるから、『倭の奴國』といふ義に取らねばならぬのである。本居宣長は筑前の一郡で、仲哀紀の儼縣、宣化紀の那津であるといはれ、近くは三宅博士(米吉)が同様の意見を立て、委奴は『倭の奴』とよむべきであることを主張された。奴はつまり博多の古名で、其國主が使節を後漢に送つたことに疑ひはない。

第二回の使節は單に『倭國王帥升等』とあるだけであるから、女王國と見るべきが普通であるが、『帥升等』は何と訓んでよいか分らぬながらも、婦人の名らしくはないから、或は倭の一國であつたかも知れない。年代は安帝の永初一年(一〇八年)で、光武の時から五十二年の後であるから、九州の状態も多少は

變つてゐたかも知れないが、さうした瑣末なことはわかりようがない。ともかくも、魏代に使譯を通ずるものが三十餘國あつたといふから、皆奴國のやうにそれ／＼獨立的に使節を出してゐたと思はれる。

『從郡至倭、循海岸水行、歷韓國、乍南乍東、到其北岸、狗邪韓國、七千餘里。』

此意味は帶方郡から倭に行くには、海岸に沿うて南下し、韓國を経て南下又は東向し、狗邪韓國に着く、其間が七千餘里あるといふので、當時の航海が所謂『沿岸航行』(coasting)をやつたことが知られる。前述の如く帶方郡治を黃海道文井面土城内だとすれば、そこから船出するには、今の兼二浦、或はもつと南方の大同江下流の内灣からであつたらうと思はれる。『其北岸』といふ表現は拙いが、對馬海峽の北岸といふ意であらう。狗邪韓國は『魏志』の韓傳に『弁辰狗邪』とあるもので、我邦では伽耶といひ、朝鮮では駕洛と書いた場所、即ち今日の金海附近と見ても差支へない。金海は現今では大分海岸から奥へ入りこんでゐるが、昔はずつと入海になつてゐたのである。洛東江の土砂運搬作用はなかく、猛烈で、私達が今日あの滔々たる濁流を見る如く、昔も矢張